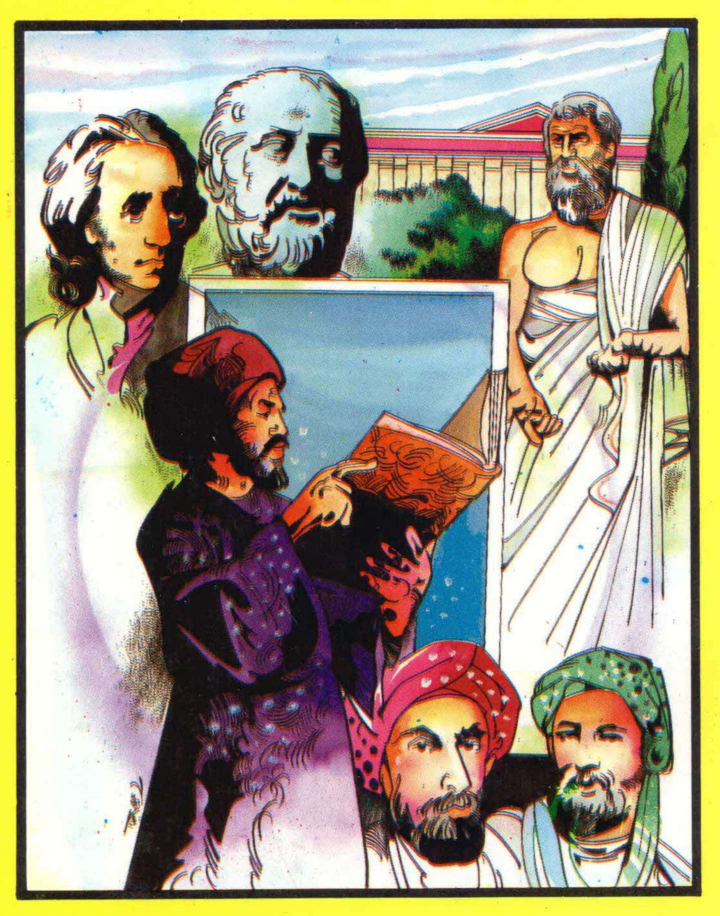
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

القديس بونافنتورا

بين الفلسفة وعلم اللاهوت



دار الكتب العلمية

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٣ ٦٠٢١٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

وكيل عام في جمهورية مصر العربية
مؤسسة الخلود - مركز الكتاب العلمي - مدينة نصر تلفون ٢٦٢٦٨٤١

الأعلام من الفلاسفة

القديس بونافنتورا

بين الفلسفة وعلم اللاهوت

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣



مقدمة

هذا الكتاب محاولة أريد بها إزالة الغموض الذي يلابس مفهوم الفلسفة في أذهان من يجهلونها، ألقينا في مدخله بعض الضوء الذي ينير الطريق إلى فلسفة العصور الوسطى المسيحية، كما وضعنا بين طيّاته كيف ربط «بونا فنتورا» بين الفلسفة وعلم اللاهوت، وعلم اللاهوت عند المسيحيين يقابل علم التوحيد عند المسلمين، كما وضعنا في نهايته بعض النماذج لمشكلات فلسفية تتصل بحياة الإنسان في كل زمان ومكان.

وأرجو أن يجد القارىء في هذا الكتاب، وفي تنوع موضوعاته ما يفتح له آفاق البحث في علم الفلسفة، ونحن لا ندّعي الكمال في عرض الموضوعات التي أوردناها، ولكن حرصنا على إعطاء القدر الضروري من المعلومات لمن يرغب في دراسة هذا العلم.

والله أسأل أن يوفقنا في خدمة طلاّبنا وقرّائنا أبناء هذا الجيل الصاعد، ليصبحوا أكثر منّا قدرة على النهوض بهذا الوطن الغالي، والله ولي التوفيق.

وكتبه

كامل محمد محمد عويضة

مصر ـ المنصورة ـ عزبة الشال

شارع جامع نصر الإسلام

الفصل الأول

العصور الوسطى والتاريخ

كان ينبغي على المسيحية - وهي توجه الطبيعة والإنسان الذي ليس جزءاً منها نحو غاية عليا فوق الطبيعة Superniaturd أن تعدل النظرة التاريخية التي ورثتها، بل كان ينبغي عليها أكثر من ذلك أن تغير معنى فكرة التاريخ نفسها. ومع ذلك فإنه من المألوف بصفة عامة أن يقال إن العصور الوسطى ظلت غريبة تماماً عن كل لون من ألوان الاهتمام بالتاريخ، أعني أن التاريخ لم يشغلها قط، وأنها لم يكن لديها على الإطلاق أي حسّ تاريخي ويدعى للشهادة هنا علماء مشهورون، للتصديق على هذه الواقعة. فالعصور التي نسميها «وسطى» أعني العصور التي ننظر إليها على إنها أساساً مرحنة انتقال، يقال عنها بمفارقة كاملة إنها لم يكن لديها إحساس على الإطلاق بالطابع الانتقالي للأمور البشرية، بل على العكس تماماً: «إن خاصيته العميقة هي الإيمان بثبات الأشياء وعدم تغيرها. ولقد سيطر على العصر القديم - لا سيما القرون الأخيرة منه - فكرة الانهيار الدائم والانحلال المستمر، أما العصور الحديثة ومنذ فجرها فقد كانت مفعمة بالإيمان بتقدم لا حد له، أما العصور الوسطى فهي لم تعرف لا هذا التبيط الذي كان عند القدماء ولا هذا الرجاء الذي وجد عند المحدثين. ذلك لأن المفكرين في ذلك العصر اعتقدوا أن العالم كان دائماً على نحو ما هو عليه - وهذا هو السبب في أن اللوحات التي رسموها من العالم القديم تبدو لنا ساذجة جداً - ولا شك أنهم اعتقدوا أن العالم سوف يظل على هذا النحو حتى يوم الدينونة». وربما

انتابتنا الدهشة ـ ولو قليلاً ـ حين نقرأ هذا السيل من الأحكام ما لم نضع في ذهننا اللامبالاة التي سيطرت على بعض علماء اللغة حيث يدرسون الفكر، إذ يبدو أنهم ينظرون إلى الأفكار على أن واقعيتها قليلة، وبالتالي فهي ليست كافية لكي تكون وقائع تستلفت نظر الدراسة التاريخية الأصلية وإذا كان ما يكتبه رجال العصر الوسيط يجمع ويخضع لدراسة دقيقة فإن ما فكروا فيه يخضع لتعسف كامل لا خلاف له.

والحقيقة ـ هنا كما هي في مجال آخر ـ هي أننا إذا كنا نبحث عن تصورنا الحديث للتاريخ في العصور الوسطى فإن علينا أن نكون على يقين من أننا لن نجده وإذا كان غياب تصورنا الحديث للتاريخ هذا يعني غياب أي تصور للتاريخ، عندئذ فإن على المرء أن يكون على يقين من أن العصر الوسيط لم يكن لديه تصور للتاريخ. وفي استطاعة المرء أن يبرهن بسهولة ـ بنفس العملية ـ على أن العصور الوسطى لم يكن لها شعر أو روح شعرية، أو ليس لها فن كما كان يعتقد في العادة ـ حتى في مواجهة «الكاتدرائيات»، كما يمكن أيضاً البرهنة على أنها لم تكن لها فلسفة على الإطلاق حتى مع وجود مفكريها جميعاً ـ ذلك كله بالطبع يمكن البرهنة عليه إذا ما كنا سوف نبحث في العصر الوسيط عن مفهوم الشعر الحديث أو الفن الحديث أو الفلسفة الحديثة، غير أن التساؤل الحقيقي إنما يكون ـ على العكس من ذلك ـ عما إذا كان للعصر الوسيط تصور نوعي خاص عن التاريخ يختلف في آن واحد عن تصور اليونان وعن تصور العصور الحديثة، ويكون في نفس الوقت تصوراً حقيقياً.

ويكون للمرء أن يفترض بطريقة قبلية Dpriont أن العصر الوسيط كان له تصور خاص للتاريخ طالما أن العقول التي كانت موجودة في ذلك الوقت كانت تعيش على ذكرى وقعة تاريخية أو حادثة وينظم بناء عليها التاريخ السابق كله، ويؤرخ ابتداء منها لبداية عصر جديد، حادثة فريدة هي مولد السيد المسيح ويمكن للمرء أن يقول إنها تميز تاريخاً لله نفسه طالما أنها تعبر عن «تجسيد

الكلمة» وميلاد يسوع المسيح. ولم يكن رجال العصر الوسيط يعرفون تماماً أن اليونانيين ارتدوا زياً غير زي العصر الوسيط. ومن المحتمل أكثر أنهم عرفوا ذلك ولكنهم لم يعيروه التفاتاً: ذلك لأن المسألة التي اهتموا بها هي ما كان اليونانيون قد عرفوه وما كانوا يؤمنون به، بل أكثر من ذلك ما لم يكن اليونانيون قادرين على معرفته ولا الإيمان به. ففي الماضي السحيق ـ بعد تاريخ الخلق والسقوط ـ كان هناك عدد غفير من الناس بلا إيمان وبلا قانون: ثم كان هناك بعد ذلك بقليل «الشعب المختار» الذي عاش خاضعاً للناموس Low والذي سار في سلسلة طويلة من المغامرات، ولقد كان ميلاد المسيحية أكثر حداثة من هذه التواريخ الموغلة في القدم. وافتتحت عصراً جديداً تميزه بالفعل عدد من الحوادث الكبرى: سقوط الامبراطورية الرومانية على سبيل المثال، وتأسيس إمبراطورية شارلمان. فكيف يمكن لحضارة ما أن تؤمن بثبات الأشياء ودوامها حين تكون كتبها المقدسة ـ أعني التوراة والإنجيل ـ كتب تاريخ..؟ وسوف يكون من العبث أن نبحث في مثل هذا المجتمع عما إذا كان يتغير وعما إذا كان يعي مثل هذا التغير، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبحث في كيفية تصوره لنفسه متغيراً، أعني من أين جاء، وإلى أين يذهب، وما هي النقطة الدقيقة التي يعتقد أنه يشغلها على الطريق الذي يجري من الماضي إلى المستقبل.

لقد وضعت المسيحية غاية الإنسان فيما وراء حدود حياته الأرضية الحالية، وأكدت في نفس الوقت أن الله الخالق لا يسمح لشيء أن يخرج عن نطاق تدبيره وعنايته الإلهية. ولذلك كان عليها أن تؤكد كذلك أن كل شيء ـ سواء في حياة الأفراد أو حياة المجتمعات التي يعتبر هؤلاء الأفراد جزءاً منها ـ منظم لهذه الغاية التي تعلو على الحياة الأرضية.

وهذا الشرط الأول لكل نظام ـ أعني أن يتجه نحو هذه الغاية العليا. يعنى أن يكون هناك فض منتظم للحوادث في الزمان، ويعني قبل ذلك بالطبع أن يكون هناك زمان ـ وليس هذا الزمان اطاراً مجرداً تحدث فيه الأشياء وتدوم أو

هو على أقل تقدير ليس ذلك فحسب. إذ من المؤكد إنه أساساً نمط للوجود يناسب الأشياء العارضة ويلائمها، لكن الأشياء التي تعجز عن تحقيق نفسها في حاضر مستقر. الله هو الوجود. وليس هناك شيء يمكن أن يصبحه الله أو يتحول إليه، لأنه ليس ثمة شيء لا يكونه الله لأن الله هو الوجود الكامل، ولذلك فإن التغير والديمومة ليس لها من الله وجود. أما الأشياء المخلوقة فهي على العكس مشاركات متناهية في الوجود وهي شذرات - إن صح التعبير - دائماً غير تامة. وهي تعمل باستمرار لكي تكتمل وتحقق وجودها الخاص، ولذلك تتغير. وهذا هو السبب في أن القديس أوغسطين نظر إلى الكون على أنه لون من ألوان الفض أو البسط الذي يحاكي في تجليه الحاضر الأبدي الشامل لحياة الله.

والواقع أن حالة الإنسان لا هي حالة الله ولا هي حالة الأشياء. فهو لا ينجرف يبساطة في مجرى الصيرورة مثله مثل بقية العالم الفيزيائي، لأنه يعي أن يقف وسط الصيرورة ويدرك بالفكر تيار الصيرورة ذاته. وذاكرته وهي تسمح له بأن يستجمع اللحظات المتعاقبة التي يمكن أن تسقط في هوة العدم بدون هذه الذاكرة، تشكل ديمومة، كما أن حاسة الأبصار تجمع المادة المشتتة أو المبعثرة في إطار المكان. والإنسان من واقعه أنه يتذكر - ينقذ العالم جزئياً من مجرى الصيرورة الذي يجرفه وينقذ نفسه معه أيضاً. إننا ننتج نظاماً للوجود حين نفكر في أنفسنا وحين نفكر في الكون - هو نوع وسط بين وجود الأجسام العابر والوجود الإلهي الأبدي. ومع ذلك فإن الإنسان نفسه يفنى تحت هذا الثبات الهش لذاكرته الذي لا بد أن يسقط بدوره في العدم ما لم يجمعه الله ويثبته. ولهذا السبب فإن الفكر المسيحي - بعيداً عن أن يتجاهل أفقه أن كل شيء يتغير قد شعر إلى القلق بالطابع التراجيدي للحظة؟ لأن اللحظة هي وحدها الشيء الواقعي ففيها يجمع الفكر الشتات أو الحطام الذي تم إنقاذه من الماضي، وفيها أيضاً تعيش كل توقعات المستقبل وأكثر من ذلك فإننا نجد أن الفكر يبنى في لحظة الحاضر بطريقة متأنية لهذا الماضي وهذا المستقبل، لدرجة أن هذه

الصورة المزعزعة لدوام حقيقي والتي تمدها الذاكرة فوق تيار المادة هي نفسها تشق طريقها بواسطة هذا التيار نفسه ومعها كل ما تستطيع أن تنقذه من السقوط في هوة العدم الخالص. وهكذا فإن الماضي لا يفلت من الموت إلا في لحظة الفكر التي يدوم فيها، لكن اللحظة Inalsai هي شيء يقف في الحاضر ويسارع نحو المستقبل الذي لن يجد فيه بالمثل مكاناً يبقى فيه: أما في النهاية فسوف يكون هناك انقطاع مفاجىء ينهي التاريخ ويثبت مصيراً أبدياً.

هناك إذن - في نظر المفكرين المسيحيين جميعاً - بشر يعيشون فترة ثم يزولون من أجل غاية لا تزول. ولكن ذلك ليس كل شيء. فالإنجيل وهو يعلن «الأنباء الطيبة» لم يعد العادلين فقط بلون من ألوان السعادة الفردية وإنما وعدهم كذلك بدخول الملكوت Kingdom أعني مجتمع العدول بحيث يستمتعون بسعادة أو غبطة جماعية مشتركة وبحيث توجد بينهم روابط هذه السعادة المشتركة. ولقد فهم الناس منذ فترة مبكرة تعاليم المسيح على أنها وعد بحياة اجتماعية كاملة، واعتقدوا أن تأسيس هذا المجتمع هو الغاية الأخيرة من تجسده. ومن ثم فإن كل شخص مسيحي يؤمن في داخله أنه مدعو لأن يكون فرداً أو عضواً في مجتمع أكثر اتساعاً من المجتمع البشري الذي ينتمي إليه بالفعل وهذا المجتمع هو «مجتمع العدول» أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية والذين يتألف منهم ملكوت السموات، أو «مدينة الله». وسوف تبني «مدينة الله» نفسها بالتدريج بقدر ما يستمر العالم أو يدوم، وهذا العالم نفسه لا مبرر لدوامه واستمراره إلا بقدر ما ينتظر تحقيق غايته النهائية. فهو يقضي فترة وجوده وهو يمهد ويجهز لتحقيق «مدينة الله» أو المجتمع الأبدي الذي يتألف من السعداء، وهو مجتمع غريب عن كل مجتمع آخر، غريب عن كل أمة، وإن يختار أعضاؤه من بين جميع الأمم. وفي هذه المدينة السماوية - أعني المدينة الغامضة التي لا يمكن أن ترى - نجد أن البشر هم الأحجار وأن الله هو المهندس المعماري، وهو يبني المدينة منهم وبمعرفته، وبتوجيه منه ينمو هذا

المجتمع، وتتجه نحوه كل قوانين النعمة الإلهية، وهو لكي يضمن مجيء هذا المجتمع وتحققه فقد جعل من نفسه مشرعاً وينشر صراحة القانون الإلهي الذي كان قد كتبه بالفعل في قلوب البشر، ويسير به إلى ما وراء الحدود التي يتطلبها بناء المجتمع البشري، أعني أنه يجعل القانون الإلهي يجاوز المجتمع البشري ليمهد مجيء مملكة الله، ولكن ما أن تتحق مملكة الله حتى يصبح القانون الذي مهد لها غير كاف كأساس لمجتمع يعيش فيه الإنسان مع الله وإذا كانت هناك مجموعة من الفضائل المسيحية كالتواضع مثلاً، لم يكن من السهل أن تجد لها مكاناً في الفضائل اليونانية، فما ذلك على وجه الدقة إلا لأن أخلاق القدماء كان يسيطر عليها قبل كل شيء آخر متطلبات الحياة الاجتماعية البشرية على اعتبار أن هذه الحياة هي الغاية النهائية الأخيرة على حين أن الأخلاق المسيحية من ناحية أخرى، يسيطر عليها مجتمع أعلى وأسمى من ذلك المجتمع الذي يقوم على الروابط بين إنسان وإنسان وهو المجتمع الذي يقوم على الروابط بين المخلوقات العاقلة وبين خالقها: إنه ملكوت الله. فما لم يكن موجوداً قط عند اليونان أصبح أساساً ضرورياً للحياة كلها، والتواضع هو الاعتراف بالسيادة الإلهية وبتبعية المخلوقات المطلقة واعتمادها على الله: وهذا التواضع هو أيضاً القانون الأساسي لما يسميه القديس توما بقوة «جمهورية البشر تحت حكم الله». وفي استطاعتنا أن نحدس بسهولة إلى أي حد تدين لهذه الفكرة «جمهورية الأرواح» و «المجتمع الأبدي» أو حتى فكرة «الإنسانية» و «مملكة الغايات» في فلسفات: ليبنز Leibniz ومالبرانس Malebaranche وكونت Conte وكانت Kant: فالحكم بوجود مجتمع كلي ماهيته روحية خالصة ليس إلا طيفاً لمدينة الله التي تقام على أطلال الميتافيزيقيا. ويمكن الآن أن ننظر فيما يمكن أن نستفيده ونتعلمه من هذه الفكرة فيما يخص العصر الوسيط، وننظر في المكانة التي تصورتها العصور الوسطى لنفسها في تاريخ الحضارة.

النتيجة الأولى لهذه الفكرة إذا ما نظرنا إليها من هذه الزاوية، هي إحلال معنى جديد للديمومة محل المعنى القديم. وهو معنى جديد يخالف تماماً فكرة الدورة أو العود الأبدي التي كانت تقول بها المذاهب الجبرية Recessitarionisn التي كانت تعتقد أن الإنسان مجبر في أفعاله: كانت فكرة الدورة المسيطرة على العالم تتفق مع هذه المذاهب تماماً، فللإنسان تاريخ فردي «أو تاريخ طبيعي» حقيقي تماماً، يضع نفسه في سلسلة خطية تسير في خط واحد حيث تتعاقب العصور والمراحل - وهي مراحل يمكن التنبؤ بها - إلى أن يأتي الموت في النهاية ويضع نهاية لكل شيء أعني أنه هو الخاتمة لهذه السلسلة وهذا المسار. المنتظم للنمو ثم هو أيضاً تقدم مستمر من الطفولة إلى الشيخوخة ولكن محدود بفترة الحياة البشرية نفسها.

وكل إنسان كلما تقدمت به السن يكدس أو يزيد ما عنده من حصيلة المعارف والمعلومات العقلية، ويحسن من ملكات المعرفة التي بواسطتها يحصل على هذه المعارف، ويعزز وجوده ويزيده - إن صح التعبير - بقدر ما تسمح له قدراته.

وعندما يختفي فجأة من على المسرح فإن جهوده لا تضيع لأن ما يصدق على الأفراد يصدق أيضاً على المجتمعات التي تبقى بعدهم، كما يصدق أيضاً على النظم العقلية والأخلاقية التي تبقى بعد المجتمعات ذاتها. ولهذا السبب فإن القديس توما كثيراً ما كان يلاحظ أن هناك تقدماً في النظام السياسي والاجتماعي تماماً كما أن هناك تقدماً في النظام العقلي للعلم والفلسفة، فكل جيل جديد يستفيد من جميع الحقائق التي جمعها وكدسها أسلافه، بل إنه يستفيد حتى من أخطائهم نفسها، ثم هو ينقل للأجيال التي تأتي بعده ميراثاً نامياً من مجهوداته. لكن لا يكفي عندئذ - بالنسبة للمسيحيين النظر إلى النتائج التي حصلها الأفراد أو المجتمعات أو العلوم. وما دامت توجد غاية يصدرها الله نفسه وتوجه إرادته الناس كما نعرف نحوها. فكيف لا نجمع نحن الناس جميعاً

تحت فكرة واحدة. وتنظم المجموع الكلي لتقدم البشر جميعاً نحو غاية واحدة..؟ وكيف يمكن أن يقاس مثل هذا التقدم إلا من حيث علاقته بمثل هذه الغاية..؟ وماذا عسى أن يكون معنى «التقدم» بمعزل عن غاية ما..؟ ولهذا السبب فإن المفكرين المسيحيين كان لا بد لهم أن يصلوا - مع القديس أوغسطين وبسكال - إلى تصور أن الجنس البشري بأسره - الذي تشبه حياته حياة رجل واحد - منذ آدم وحتى نهاية العالم - وهو يمر بسلسلة من الحالات المتتابعة ويهدم في عصور متتالية ويختزن في هذه الأثناء رصيداً من المعارف الخاصة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة حتى يبلغ مرحلة كماله أو العصر الذي يكتمل فيه والذي سوف يكون عصر انتصاره ومجده المقبل.

على هذا النحو إذن ينبغي علينا أن نتصور تاريخ العالم كما تصورته، العصور الوسطى، أعني على أنه تاريخ الجنس البشري، وعلى أنه لا يعني تاريخاً للانهيار المستمر، بل إنه يؤكد على العكس تقدماً جماعياً منظماً للبشرية بما هي كذلك وليس هذا التاريخ في نظر العصر الوسيط تاريخاً لتقدم لا حد له، طالما أنه يؤكد على العكس أن التقدم يسير نحو كماله وهو كمال يتجه نحو غاية هي بمثابة حد أو نهاية لهذا التقدم، وعلى ذلك فإن التاريخ يعني التقدم نحو حد معين أو غاية محددة وهكذا نجد أننا لا نرى ما يدعم وجهة النظر التي تقول إن الفكر في العصر الوسيط كان يفتقد من ثبات الأشياء ودوامها على نحو ما هي عليه، وإنها ستظل على هذا النحو حتى يوم الدينونة أو إلى أن تقوم الساعة. لقد صاغ القديس أوغسطين فكرة التغير التقدمي التدريجي - على نحو ما حددناها الآن تواً بطريقة قوية للغاية كما صاغها أيضاً أولئك المفكرون المسيحيون الذين استلهموا فكرة. ولقد كانت الفكرة جديدة، فلم يكن يعرفها لا أفلاطون ولا أرسطو، ولا حتى الرواقية. مع أننا نجد الآن هذه الفكرة المألوفة جداً عن البشرية التي ينظر إليها على أنها وجود جماعي فريد، يتألف من أموات أكثر بكثير مما يتألف من أحياء، وهو دائم التقدم نحو الكمال ويقترب منه شيئاً فشيئاً

بغير انقطاع وإذا ما كان تعاقب الأجيال منظماً وتسوده كله غاية داخلية فإننا نستطيع في هذه الحالة أن نقول بنية فريدة إن هذا التعاقب في الزمان ليس له فقط وحدة حقيقية بل أيضاً بما أنه من الآن فصاعداً يقدم نفسه للفكرة على أنه شيء أكثر من تعاقب عرض للحوادث، يكتسب معنىً عقلياً: ولهذا السبب فإنه حتى إذا كان على المرء أن يعيب على العصور الوسطى أنها كان ينقصها الحس التاريخي فإنه لا بد له على الأقل من أن يعترف لها بالجدارة والاستحقاق لأنها بذلت جهدها لكي تساعد في ميلاد فلسفة التاريخ ولنقل أكثر من ذلك إنها كان لها فلسفة للتاريخ وبمقدارها توجد لدينا الآن فلسفة للتاريخ فإننا نجد مبادىء العصر الوسيط والمبادىء المسيحية تنفذ فيها وتتغلغل في جنباتها أكثر بكثير مما نظن عادة.

في استطاعة المرء أن يتصور جيداً تماماً فلسفة للتاريخ على غرار فلسفة التاريخ عند فولتير Voltoire وعند هيوم Hume أعني فلسفة متحررة تماماً - أو تقريباً - من كل أثر مسيحي، ولا شيء يمنعنا من أن نسمي نتائجها فلسفة للتاريخ. وربما يشك المرء أيضاً فيما إذا كان هناك - بهذا المعنى - أي مؤرخ عظيم ليس له فلسفة للتاريخ خاصة به، حتى ولو لم يبذل جهداً لجعلها صريحة واضحة فإنها مع ذلك ليست أقل حقيقة عنده أو أقل أثراً فاعلية منها عندما تكون عليه أو عندما يعيها. ولقد كان المسيحيون مضطرين إلى أن يفسروا تاريخهم صراحة وأن يطوروه في معنى محدد في اتجاه معين. وهم يختلفون أولاً عن المؤرخين الآخرين من حيث أنهم تصوروا أنفسهم أنهم يعلمون تماماً بداية التاريخ ونهايته والجهل بهذين العاملين الأساسيين لم يكن يمنع الوثنيين من أن يفهموا معنى التاريخ فحسب، بل جعلهم أيضاً يتشككون في أن له معنى على الإطلاق. ولأن المسيحيين آمنوا بالكتاب المقدس وبالإنجيل كما آمنوا بقصة الخلق والتبشير بمملكة الله - أمكن أن يكون لديهم الجرأة على عمل مركب للتاريخ الكلي. وجميع المحاولات التي من نفس النوع والتي بذلت منذ ذلك الحين لم تفعل

شيئاً سوى استبدال بالغاية المفارقة التي كانت تضمن وحدة المركب المسيحي في العصر الوسيط، قوى محايثة مختلفة ومتنوعة تحل محل الله: لكن المشروع يبقى أساساً واحداً في الحالتين، ويبقى أيضاً أن المسيحيين هم أول من تصوروه على هذا النحو، أعني: أول من قدموا تفسيراً معقولاً لشمول التاريخ وهو التفسير الذي يفسر أصل البشرية ويحدد غايتها بالغاً ما بلغ طموح التخطيط فإنه وحده لا يكفي، لأننا إذا ما أردنا تنفيذه فسوف ينبغي علينا أن نقبل الشروط الضرورية لتحقيقه وإذا كنا مؤمنين تماماً بأن الله الذي يرعى أقل ورقة من أوراق العشب لا يمكن أن يترك صعود الامبراطوريات وهبوطها أو ازدهارها وانهيارها نهباً للصدفة، وإذا كان الله يحذرنا مقدماً بالمقصد الذي تسير عليه حكمته، عندئذ فسوف نشعر بقدرتنا على إدراك يد العناية الإلهية في قلب الوقائع التاريخية التفصيلية وبالتالي سيكون في مقدورنا تفسيرها. ومعنى ذلك أن بناء التاريخ واستخلاص فلسفته لن يكونا إلا فعلاً واحداً، فسوف تتدرج جميع الحوداث من تلقاء نفسها في المكان الذي حددته لها الخطة الإلهية. وسوف يعيش هذا الشعب أو ذاك على أرض معينة وسوف يكون له هذا الخلق أو ذاك، وهذه الفضائل أو تلك، وهذه الرذائل أو تلك وسوف يظهر في لحظة معينة من لحظات التاريخ ويستمر لفترة محددب حسب تدبير العناية الإلهية ولا ينطبق ذلك فقط على هذا الشعب أو ذاك وإنما ينطبق على هذا الشعب، أو الدين أو الفلسفة[1]

ومن ثم فقد تابعت العصور الوسطى القديس أوغسطين وتصورت تاريخ

---

(١) القديس أوغسطين «مدينة الله» الكتاب الخامس ١، ١، ٢. والقديس أوغسطين هنا يبين أن الأخلاق الرومانية قد حددها الله لكي يؤكد عظمة الامبراطورية الرومانية التي سوف تكون الأرض التي تولد عليها فيما بعد المسيحية وتنتشر منها، وكل ما يستطيع المؤرخ الحدث أن يفسره عن طريق العلل الكافية يفسر هنا من زاوية الغائية ومن هنا يأتي الطابع الفلسفي النقي الموحد لتفسير القديس أوغسطين.

العالم على أنه قصيدة عظيمة، تكتمل معناها ومعقوليتها تماماً بمجرد ما تعرف بدايته ونهايته، ولا شك أن المعنى الخفي سوف يفلت منا في نقاط عدة، فقد نفترض أن «الموسيقي الذي يجل عن الوصف» أراد أن يحتفظ معه بسره. ومع ذلك فسوف تفك الرموز بطريقة كافية لكي نتأكد من أن كل شيء له معناه، وحتى نستطيع أن نخمن علاقة كل حادثة بالقانون الفريد الذي يحكم الكل. ولا شك أن المهمة مضنية ومحفوفة بالمخاطر، لكنها لا هي خاطئة من حيث المبدأ ولا هي مستحيلة تماماً ولهذا السبب فقد ظهرت بين الفلاسفة المسيحيين مؤلفات تاريخية كثيرة لم يكن يحلم أحد حتى ذلك الوقت باتساعها وشمولها فهي تشمل الوقائع التي يمكن الحصول عليها وتنظمها كلها في ضوء مبدأ واحد. فكتاب «مدينة الله» للقديس أوغسطين والذي تحدث عنه «بولس أورزيوس.. Paul Orosius» في كتابه عن «التاريخ»، يعترف بغير تحفظ بهذا الطموح، والواقع أنه كان يصعب عليه أن يخفيه ما دام هو السبب الرئيسي في وجود الكل. وعندما عاد القديس أوغسطين ينظر إليه في فترة الأنتكاس فإننا نجده يلخص الهدف من تأليفه وخطته في كلمات معدودات على النحو التالي «الكتب الأربعة الأولى في هذه الاثني عشر كتاباً تصف ميلاد مدينتين: مدينة الله ومدينة العالم، والكتب الأربعة التالية تعرض تقدمها، والكتب الأربعة الأخيرة تعرض نهايتها». ونفس هذه الخطة نجدها في كتاب بوسيه Bossuet «مقال في التاريخ الكلي» حيث يتناول المؤلف من جديد كتاب القديس أوغسطين ويجعله في خدمة ملك فرنسا القادم. ولا يمكن لمؤرخ عظيم مثل «بوسيه» أن يغيب عن باله أن فكرة هذا الكتاب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة «بسكال» عن البشرية التي يتصورها على أنها إنسان فريد، وأنها بالتالي شبيهة من خلال القديس أوغسطين بالتصور المسيحي للتاريخ. «فكرة التاريخ الكلي لا توجد فحسب عند بسكال ولكنها منذ الأيام الأولى للكنيسة كانت موجودة في كل مكان عند القديس أوغسطين، وعند بولس أروزيوس وعند سافلان Saivlan. كما أنها موجودة حتى في خطب بلزاك Balzac. ولا تكمن العقبة الرئيسية في التصور بل في

التنفيذ، لأنه يتطلب قدراً كبيراً لا يصدق من المعرفة، والقوة العقلية، والمنطق، والمهارة. ولا يحتاج المرء لتكون له مثل هذه النظرية بالنسبة للأمور البشرية إلا إلى أن يكون مسيحياً فحسب. غير أن بناء مثل هذا العمل على مثل هذه الفكرة كان يحتاج إلى رجل مثل بوسيه». ولا يمكن للمرء أن يقول أفضل من هذا القول، وعلينا فقط أن نضيف أن النتيجة يمكن أن تتحول إلى العكس وبحيث نقول: إنه لكي نبني مثل هذا العمل على هذه الفكرة فإننا لا نحتاج أن نكون شخصاً مثل بوسيه، بل نحتاج فقط إلى أن نكون مسيحيين حتى يمكن أن ننظر إلى المسائل البشرية مثل هذه النظرة.

ولقد دام الأثر المسيحي على مفهوم التاريخ فترة طويلة لدرجة أننا نستطيع أن نلاحظ ذلك بسهولة عند مفكرين. بعد القرن السابع عشر. لم يلجأوا إليه قط ليأخذوا منه بل وحتى لم يحاولوا معارضته أو محاربته. إذ من المعروف مثلاً أن الكتاب المقدس لم يكن قط مرشداً لفكر كوندرسيه Condorcet ومع ذلك فهو يتصور فكرة رسم «الصورة الشاملة لتقدم الروح البشرية». وكذلك فلسفته عن التاريخ ما زالت تسير في القالب المسيحي: قالب «الزمان ومراحل الحياة temporaet aetates» كما لو أن تعاقب العصور سوف ينظمه من الآن فصاعداً «التقدم» بدون الله المسيحي الذي يضمن هذا التقدم، مع أنها حالة نمطية مستمدة من الوحي وملائمة لعقل يتخيل نفسه قادراً على أن يكون هو المخترع الحقيقي والوحيد، ثم يستدير بعد ذلك نحو الوحي الذي هو مدين له لكي يعارضه فأوجست كونت A,conte «مراحله الثلاث» التي تقود إلى ديانة البشرية تجعل المرء في الغالب يتخيل القديس أوغسطين حين يتحول إلى مفكر ملحد ويتخيل «مدينة الله» وقد هبطت من السماء إلى الأرض. إذ إنه قريباً من ذلك ما فعله كونت، A,conte. كما أن وحدة الوجود Parihetsn عند شلنج Schelling وهو يؤكد تتابعاً معيناً لعصور العالم die - Weltalltr - من الداخل، تضع المحايثة الإلهية في قلب الأشياء كأساس ميتا فيزيقي لها،

وكل ما يفعله التاريخ هو أن يفسر صراحة تطورها خلال الزمان. ويذهب هيجل Hegl أبعد من ذلك: فلقد رأى هذا العبقري الجريء بوضوح شديد أن فلسفة التاريخ تتضمن في جوفها فلسفة الجغرافيا. ولهذا فإنه يشملها في مركبة القوي، الذي يحكم الحركة الجدلية للعقل بأسرها. ولقد شعر اليونان منذ فترة مبكرة أنه حتى العالم الطبيعي يحكمه العقل، وهيجل يؤكد هنا أنهم كانوا على حق، لكنه لم يفشل في إدراك أن تطبيق نفس الفكرة على التاريخ أمر لم يحدث إلا فيما بعد وقامت به المسيحية. وهو يعيب أولاً على فكرة العناية الإلهية أنها لاهوتية أساساً، وأنها شيء يعرض نفسه على أنه حقيقة براهينها ليست من النظام العقلي، أعني أن الأدلة على صدقها ليست أدلة عقلية، وحتى بالنسبة لمن يقبلها على هذا النحو فإنها ليست حقيقة معينة بحيث يمكن أن تفيد حقاً من يؤمن بها: إن مجرد الإيمان بأن الحوادث تحكمها خطة إلهية لا نستطيع أن نعرفها ولا يساعدنا في الربط بين هذه الحوادث وتنظيمها في علاقات معقولة. وعلى الرغم من ذلك فمن الصواب أن نقول أنه إذا ما رفضت الهيجلية عن التاريخ أن تضمن حقيقة عقيدة النعمة الإلهية، فإنها قد أخذت على عاتقها مع ذلك البرهنة على صوابها. وعلينا أن نضيف أنها لم يكن في استطاعتها أن تفعل غير ذلك لأنها مدينة لهذه الفكرة تماماً ولا تعيش إلا بواسطتها، ذلك لأن ما يقدمه لنا هيجل هو بدوره: «مقال عن التاريخ الكلي» حيث يقوم جدل العقل بدور الله، ولقد كان هيجل يطمع في أن يقدم لنا تفسيراً عقلياً ككل للتاريخ الذي يحمل علاقة واضحة على زمان طبعت فيه المسيحية العقل بطريقة عميقة وتشربها هذا العقل، بحيث أصبح يصعب عليه بدونها أن يحلم بالقيام بهذه المهمة، رغم أنه يتخيل في نفسه القدرة على القيام بمثل هذا التفسير بدونها.

ودراسة تصور التاريخ في العصر الوسيط تؤدي بنا بشكل طبيعي إلى التساؤل عن الكيفية التي تصور بها المفكرون المسيحيون أنفسهم وضعهم الخاص بالنسبة لأولئك الذين سبقوهم وأولئك الذين سوف يأتون بعدهم. إن

فكرة التاريخ حين تبلغ هذه الدرجة من عملية التنسيق فلا بد لها بالضرورة أن تتسع إلى الحد الذين تشمل فيه تاريخ الفلسفة. وهاهنا نجد أنفسنا عندئذ وقد بدأت دورة بحثنا تنغلق على نفسها. وإذا ما عدنا القهقرى إلى نقطة الإنطلاق التي بدأنا منها، وطرحنا مشكلة النظريات والمذاهب التي تشكل موضوع هذه الدراسة، فإنني لا بد أن أبحث عند المفكرين المسيحين عما إذا كانت علاقتهم بالفلسفة اليونانية بدت لهم على أنها عرضية تماماً أو أنها محض مصادفة أو ما إذا كانوا قد تصوروها على أنها تقابل ضرورات عقلية، وعلى أنها تشكل مكاناً محدداً في الخطة الإلهية التي تفرض نفسها من التاريخ.

إن العصور الوسطى لم تخلق لنا «مقالاً عن التاريخ الكلي للفلسفة وإنما قدمت مجموعة قليلة من الشذرات، لكنها قبل ذلك كله حددت لنفسها مكاناً في الشمول الكلي لهذا التاريخ الممكن بعناية تامة أكثر بكثير مما نتخيل. وما كان لأولئك الرجال أن يندهشوا أقل دهشة لو أنهم سمعوا من يقول لهم أنكم تعيشون في عصر ينبغي أن يطلق عليه إسم «الوسيط» أعني أنه عصر إنتقال. ولقد كان عصر النهضة الذي ابتكر في فترة مبكرة تعبير الوسيط - كان هو نفسه عصراً «وسيطاً». ويمكن أن يقال نفس الشيء عن عصرنا الحاضر، والواقع أن العصر الوحيد الذي يمكن تصوره بطريقة مختلفة لا بد أن ينتمي إلى التاريخ بدرجة أقل مما ينتمي إلى مجال الإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) Eschatolgy. كذلك لا يمكن للمرء أن يجرح مشاعرهم عندما يقول لهم إنهم كانوا جيلاً من الورثة، ذلك لأنهم لم يفترضوا قط أنهم قد ابتكروا كل شيء لا في الدين ولا في الميتافيزيقا ولا في الأخلاق، بل إن تصورهم الخاص نفسه عن وحدة التقدم البشري كله كان يمنعهم من أن يتقدموا في ذلك. وعلى العكس تماماً فلقد أدركوا من حيث هم مسيحيون، وفي داخل نظام ما فوق الطبيعة نفسه، أدركوا العهد القديم، من العهد الجديد. وهكذا شعروا أنهم هم أنفسهم محكومون بتدبير العناية الإلهية والنتيجة هو أنه عندما نتحدث عن

الفلسفة المسيحية فمن المستحيل أن نفصل العهد القديم عن العهد الجديد أو التوراة عن الإنجيل، لأن الأخير يجسد الأول. ويلجأ إليه باستمرار ويستشهد به في كل مكان حتى بالنسبة «للوصية الكبرى» التي يكملها في نفس الوقت. ولهذا فإننا لا يمكن أن نقيم فلسفة مسيحية على أساس من الإنجيل وحده. ذلك لأنه حتى عندما يتحدث الإنجيل عن العهد القديم فإنه يفترضه: ولهذا السبب فإننا نجد أن خطة العناية الإلهية ـ كما تصورها رجالات العصر الوسيط ـ تعلمنا أن الإنجيل يفتتح «عصراً» من عصور العالم يأخذ على عاتقه مواصلة وإتمام أعمال العصور السابقة كما يأخذ على عاتقة أن يجني الثمار وأن يضيف إليها، ولقد كان ذلك هو العصر الذي شعروا أنهم أنفسهم موجودون فيه: ألم يكن فضلاً عن ذلك العصر النهائي على المستوى الديني؟ أكان يمكن أن يتلوه عصر آخر اللهم إلا مملكة الله الأبدية؟.

إن فلاسفة العصور الوسطى يعترفون كذلك أنهم ورثة في مجال المعرفة الطبيعية ولكنهم يعرفون فضلاً عن ذلك لماذا هم ورثة؟ فلا أحد يشك في أنه يوجد تقدم في الفلسفة من جيل إلى جيل. وربما كان على المرء أن يعتذر لدفاعه عنهم حين يذكر أنهم لم يتجاهلوا تلك الواقعة البسيطة الواضحة لو لم يتهمهم الناس بأنهم تجاهلوها. ولقد كان في تاريخ الفلسفة عند أرسطو ما يكفي جداً لكي يعلمهم أن الفلاسفة السابقين على سقراط: «كانوا يشبهون الأطفال تماماً حين يحاولون الكلام لأول مرة ولا ينجحون إلا في اللعثمة»، فالسابقون على سقراط لم يتركوا لخلفائهم إلا محاولات لا شكل لها لتفسير الأشياء. والقديس توما نفسه يذكرنا بذلك ولقد كان يحلو له أن يتعقب تاريخ المشكلات الفلسفية وأن يبين كيف أن الناس الذين يغزون قطعة الأرض خطوة خطوة يقتربون ببطء: تدريجياً من الحقيقة. ولقد شعر مفكروا العصر الوسيط بأن عليهم أن يجنوا ثمار هذا النجاح ـ الذي كان باستمرار غير تام ـ وأن يدفعوا به مقدماً إلى الأمام فقد رأوا أنهم أنفسهم قد وجدوا في نقطة التقاء حيث يلتقي

عندهم كل تراث الفكر القديم الذي امتصه الوحي المسيحي والذي ينبغي من الآن فصاعداً أن يتضاعف مئات المرات. لقد أدهش عصر شارلمان[1] المفكرين، كما أدهشم ظهور عصر التنوير، ثم كانت هناك فضلاً عن ذلك دراسات تحولية نقلت إلى فرنسا علم روما وأثينا. ولقد أخذت أبرشية «ريميز» و «سارتر» و «باريس» على عاتقها جعل هذا التراث القديم يتكيف مع الحكمة المسيحية ويتكامل معها. ولقد تغنى كرتيان دي ترويChietien detroye بالعصور الوسطى معبراً عما كان يشعر به رجالات هذه العصور من فخر لأنهم سهروا على حراسة الحضارة القديمة وحافظوا عليها ونقلوها إلى تراثهم، ولكنه لم يكن مجرد شاعر فرنسي من شعراء القرن الثاني عشر يتفاخر بأمجاد بلاده، بل لقد سبقه كثيرون غيره من المؤرخين أو الرواة كما تبعه أيضاً كثيرون. وحين رأى مفكر إنجليزي ـ هو جون أف سالسبري. John of Salisbury باريس عام ١١٦٤ أعني قبل الأزدهار غير العادي للمذاهب الذي ستكون جامعة باريس مركزه فيما بعد، فإنه لم يتردد في الإيمان بطابع العناية الإلهية الذي يبارك الأعمال التي تتم فيها: «الواقع أن الرب يوجد هنا، ولم أكن أعرف ذلك»!.

وهكذا فقد كانت العصور الوسطى منقادة بفلسفتها الخاصة عن التاريخ إلى تصور نفسها على أنها قد وضعت في لحظة حاسمة في الدراما التي بدأت بخلق العالم ولم تكن العصور الوسطى تعتقد أن الدراسات والمعارف كانت دائماً على نحو ما هي عليه منذ عصر شارلمان، كلا ولم تكن تعتقد أن التقدم الأبعد مستحيل لكنها تؤمن أيضاً أن العالم الذي تقدم حتى القرن الثالث عشر سوف يتقدم إلى ما لا نهاية عن طريق لعبة القوى الطبيعية وبلون من ألوان القوة

---

(١) Charlemagne إمبراطور فرنسي يلقب بإمبراطور الغرب خلف والده في الحكم عام ٧٦٨ وظل مع أخيه حتى عام ٧٧١ ثم انفرد بالحكم، وكون إمبراطورية مترامية الأطراف. وتعد فترة حكمه مميزة في تاريخ الغرب.

(٢) شاعر فرنسي من شعراء القرن الثاني عشر.

الدافعة المكتسبة، والعصور الوسطى طبقاً لنظرتها الخاصة تنظر إلى البشرية وتعتقد أنها لم تكف عن التغير على الأطلاق منذ الأيام الأولى لطفولتها وأنها ما زالت تتغير وإن كانت قد وصلت إلى عتبة التغير أو التحول الغائي الكبير. وفي استطاعة «يواقيم دي فلور» أن يعلن عن إنجيل جديد هو إنجيل الروح القدس غير أن أولئك الذين تبعوه سرعان ما تبينوا أنه لن يكون هناك إنجيل آخر على الأطلاق بعد إنجيل يسوع المسيح والفلسفة الحقيقية التي أخذ العلماء يعدون لها فترة طويلة قد بلغت من جميع الجوانب الأساسية شكلها المحدد. وهي ليست فلسفة أفلاطون أو أرسطو وإنما هي بالأحرى الفلسفة التي جمعتهما معاً ثم جعلتهما يتكاملان مع الحكمة المسيحية. ولقد تجسدت هاتان الفلسفتان في فلسفات أخرى وعاشت معها، فالفلسفة المسيحية ليست هي وحدها التي تعتمد على الكتاب المقدس وعلى اليونانيين. بل إن هناك فيلسوفاً يهودياً هو ابن ميمون، وفيلسوفاً مسلماً هو ابن سينا قد قاموا من جانبهم بعمل مماثل للعمل الذي قام به المسيحيون أنفسهم. فكيف يمكن عندئذ ألا تكون هناك صلات رحم ووشائج قربى بين المذاهب التي تعمل بمواد فلسفية واحدة وتستقي من منابع دينية واحدة..؟ وعلى ذلك فإن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط لا ترتبط فحسب بالفلسفة اليونانية وحدها بل إنها ترتبط أيضاً باليهود وبالمسلمين الذين أفادوها كما أفادها قدماء اليونانيين سواء بسواء، ومع ذلك فإن العمل على وشك أن يصل إلى شكل محدد من جميع جوانبه الأساسية، بل إن «روجر بيكون» نفسه ـ الذي لم يكن مقتنعاً تماماً ـ اعتقد أن «العمل العظيم» على وشك أن ينجز. ولم يتطلع المفكر المسيحي بعد ذلك إلى عصر آخر سوى عصر النور الذي يصبح فيه المجتمع رويداً رويداً مسيحياً تماماً، والذي لا بد له في هذه الحالة من أن يتجسد شيئاً فشيئاً في الكنيسة، كما أن الفلسفة لا بد أن تجد نفسها شيئاً فشيئاً في قلب الحكمة المسيحية تماماً. كم من الوقت سوف يدوم هذا العصر، لا أحد يزعم أنه يعرف، لكن الجميع يعرفون أنه لا بد أن يكون الفعل قبل الأخير للدراما العظيمة التي تحدث. وبعد ذلك يأتي الحكم

الفظيع حكم أعداء المسيح ولا أحد يستطيع أن يحزر على الأطلاق عما إذا كان الامبراطور شارل هو آخر المدافعين عن الكنيسة، أم أن هناك شخصاً آخر ينبغي أن يأتي بعده، لكن الشيء الوحيد المؤكد هو أنه بعد مجيء البطل العظيم - أياً من كان أو من سيكون فإن الاضطرابات العظيمة سوف تبدأ لكنها لن تدوم إلا لفترة محددة. وبالمثل فكما أن آلام وعذاب السيد المسيح كان ظلاماً بين نهارين فإن آخر هجمات الشر على الخير سوف تلقى هزيمة ساحقة. وعندئذ سوف يفتتح العصر السابع للبشرية وهو مثل اليوم السابع للخلق تمهيداً للراحة الأبدية، اليوم الذي لن تكون له نهاية أبداً: «عندئذ سوف تهبط من السماء تلك المدينة - وهي ليست بعد تلك المدينة التي سوف تكون فوق في السماء ولكنها المدينة التي تكون هنا على الأرض - المدينة المكافحة المجاهدة المدينة التي يمكن أن تكون منتصرة في هذه الدنيا.

وسوف يعاد بناؤها ويتجدد بحيث تصبح على نحو ما كانت عليه في البداية. عندئذ سوف يسود السلام. وإلى متى سوف يدوم هذا السلام..؟ الله وحده يعلم ذلك...».

لقد وعد الله الناس بالسلام، وهو سلام تعجز الفلسفة عن تحقيقه لهم وإن كانت تستطيع أن تساعد في انتصاره على الأقل حين تتكامل مع الحكمة المسيحية، عندئذ تعمل بطريقتها الخاصة على تحقيق الخطة الإلهية وتمهد الطريق أمام مدينة الله، ذلك لأنها تعلم الناس العدالة وتفتح الطريق أمام المحبة. وبهذا المعنى فإن الفلسفة في العصر الوسيط تبدو وكأنها تقوم بدور أكبر من المكانة التي تشغلها في التاريخ، فهي تضع نفسها في محور الخطة الإلهية وتعمل على دفعها إلى الأمام. وحيثما تسود العدالة الاجتماعية فإنه يمكن أن يكون لدينا نظام لإرادات تتفق فيما بينها إتفاقاً حقيقياً. وفي استطاعتنا أن نقول أنه يمكن أن يتحقق في هذه الحالة نوع من الوفاق أو الوئام. لكن السلام شيء أكبر من ذلك، لأنه حيث يكون هناك سلام يكون الوفاق والوئام، في حين أن

الوفاق لا يكفي لتحقيق السلام. إن ما يسميه الناس سلاماً ليس في الواقع شيئاً آخر غير هدنة بين حربين، إنه إتزان مزعزع يستمد بمقدار ما يمنع الخوف المتبادل النزاع من أن يفصح عن نفسه، وهذه المحاكاة الساخرة المضحكة للسلام الحقيقي، هذا الخوف المسلح ـ الذي ليس ثمة ما يدعو إلى أن نكشف عنه لمعاصرينا لأنهم يعلمونه تمام العلم ـ يمكن حقاً أن يدعم لوناً من ألوان النظام لكنه لا يمكن على الأطلاق أن يحقق الهدوء والسكينة للجنس البشري لأنه ولكي يسود الهدوء والسكينة فإنه ينبغي أن يصبح النظام الاجتماعي تعبيراً تلقائياً عن سلام داخلي في قلوب البشر، فإذا ما اتفقت العقول فيما بينها، وإذا ما تحدت الإرادات داخلياً بواسطة حب الخير الأقصى، فإنها ستعرف عندئذ غياب النزاع الداخلي، وستعرف السبيل إلى الوحدة، والنظام والسلام، وأخيراً الهدوء والسكينة، وإذا ما كانت كل إرادة في وفاق مع نفسها، فإن جميع الإرادات سوف يكون لديها وفاق متبادل. وسوف تجد كل منها السلام حين تريد ما تريده كل إرادة أخرى. وعندئذ سوف يكون لدينا أيضاً مجتمع حقيقي يقوم على أساس الاتحاد وحب غاية واحدة، لأن حب الخير يعني امتلاكه وحب الخير بإرادة غير منقسمة يعني امتلاكه في سلام، وفي هدوء وسكينة ومتعة دائمة مستقرة لا يعكر صفوها شيء ولقد استغلت فلسفة العصور الوسطى كل قواها في التمهيد لسيادة السلام التي لا تستطيع هي وحدها أن تحققه، وذلك عن طريق العمل على توحيد العقول بإنشاء نظرية يمكن أن يقبلها عقل كل إنسان وهي بذلك كانت تود أن تضمن الوحدة الداخلية للأرواح واتفاق بعضها مع بعض وهي حين تعلم الناس أن الله يرغب الأشياء جميعاً وحين تطلب منهم البحث فيما وراء الكثرة اللامتناهية من أفعالهم عن المنبع الخفي الذي يحركها فإن الفلسفة المسيحية تهيىء أذهانهم للترحيب بنظام المحبة فيما بينهم والتطلع إلى امتداده بحيث يشمل الأرض جميعاً. أين يوجد السلام الحقيقي..؟ في الحب المشترك للخير الحقيقي.

الفصـل الثانـي

العصور الوسطى والفلسفة

تلخيص:

(١) النتائج التي ينتهي إليها البحث نتائج تاريخية وصدقها تاريخي أيضاً (٢) لكن المؤرخ لا يمكن أن يروي إلا ما حدث (٣) وهذا يعني أنه قد حدث شيء في نهاية العصر اليوناني وبداية العصر الحديث هو ما أضافه الفكر المسيحي (٤) النتائج إذاً مرتبطة بصحة الوقائع التاريخية من ناحية وهي أخرى لا زالت تترك مشكلة فلسفة بغير حل (٥) أين يسير اتجاه خط التأثير..؟ (٦) من الصعب أن نحدد تحديداً دقيقاً ما الذي قدمه الفكر اليوناني وما الذي أضافه إليه الفكر المسيحي (٧) أفلاطون وأرسطو لم يعرفا شيئاً عنْ إله الكتاب المقدس ولم يوحدا بينه وبين الوجود (٨) نتيجة هذا البحث هي أن الوحي اليهودي المسيحي كان مصدراً لتطور فلسفي (٩) الأفكار لا تكون «عقلية» لمجرد أن العقليين قالوا بها (١٠) إذا كان الفكر في العصر الوسيط مستبعد لأنه اعتمد على أفكار دينية، فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ القرن السابع عشر يجب استبعادها من مجال الفلسفة (١١) الفكرة لا تكون عقلية لمجرد أنها قطعت الصلة بحذورها الدينية (١٢) والفكرة نفسها تنطبق على الميتافيزيقا الحديثة (١٣) ما المشكلة الأخرى في الفلسفة المسيحية...؟ أنها ورثت أفكاراً كثيرة من الفكر اليوناني. وهذا واضح في الخلاصة اللاهوتية (١٤) تحليل

لمكتبة المفكر اللاهوتي في العصر الوسيط (١٥) الشروح على أرسطو ثم شروح على الشروح (١٦) لماذا خاطروا بالظهور بمظهر المسيحيين المتنكرين في ثياب مفكرين يونانيين (١٧) الفكرة الشائعة هي أصالة الفكر اليوناني وضحالة الفكر المسيحي والدليل انتقادات ابن رشيد لابن سينا (١٨) في هذا الخليط عاش الفكر اليوناني واستمر قروناً طويلة (١٩) التفرقة بين الماهية والوجود خاصة بالفكر المسيحي ولم يعرفها اليونان (٢٠) وكذلك الفصل بين القوة والمادة (٢١) لا بد من بذل الجهد لفهم الفلسفة المسيحية ولا يكفي أن نقول أنها قامت على أسس يونانية فهي إذاً ليست فلسفة (٢٢) يمكن أن نقول بهذا المقياس أن مالبرانش واسبينوزا ليسوا فلاسفة لأنهما أقاما مذهبيهما على أسس فلسفة ديكارت (٢٣) يمكن أن يقال نفس الشيء على العلاقة بين شوبنهور وكانط (٢٤) الربط بين الضروري والواقعي والعرضي والممكن لم يكن معروفاً عند أفلاطون وأرسطو (٢٥) مناقشة لمدى استقلال الفكر في العصر الوسيط (٢٦) هل خان الفلسفة من أجل الدين أم أنه خان الدين من أجل الفلسفة..؟ (٢٧) أتهامهم بأنهم خانوا الدين هو الاتهام الأقدم عهداً (٢٨) البروتستانتية واعتبار الفلسفة المسيحية غزواً للروح الوثنية، ونفس القول يردده مالبرانش وأرازموس. (٢٩) فلسفة المسيح بلا فلسفة. (٣٠) مناقشة أرازموس ولوثر (٣١) هل يمكن للأمور التي تعلو على الطبيعة مع الفلسفة؟ (٣٢) الاعتراض المقابل: لا يوجد مبدأ مسيحي أصيل في الفلسفة (٣٣) النهضة التي أحدثت المسيحية في الفلسفة كانت ضرورية (٣٤) تناول المشكلات الفلسفية القديمة بروح جديدة ومن زوايا جديدة تماماً (٣٥) النعمة وتلقي النعمة يثيران الفكر (٣٦) دفاعهم عن النعمة جعلهم يدافعون عن الطبيعة (٣٧) وكيف يمكن فهم الطبيعة بدون فهم عملية الخلق؟ (٣٨) كيف يمكن أن نعرف الطبيعة بغير معرفة لأمراضها وجراحها (٣٩) وكيف نطبق العلاج دون تشريح للنفس؟ (٤٠) وكيف نعرف النفس بدون معرفة الجسم وكيف نعرف الجسم دون معرفة الكون الذي هو جزء منه.؟ (٤١) من الضروري أن نعرف ذلك كله لكي نبشر

بالخلاص أو نتلقاه.

العصور الوسطى والفلسفة

من الطبيعي أن يقف المرء في نهاية بحثه الطويل ليلقي نظرة سريعة على الطريق الذي سلكه منذ بدايته لكي يستخلص منه النتائج الرئيسية، لا لكي يحاول من جديد تبريرها - فقد فات الآن أوان ذلك - وإنما بالأحرى لكي يعينها ويحددها تحديداً نهائياً، وربما لكي يشير بصفة خاصة إلى الجوانب التي لم تكن قط موجودة في هذه النتائج وبالتالي ليست بارزة حتى الآن.

لقد وضعت مشكلة روح الفلسفة في العصر الوسيط في إطار تاريخي أساساً، ومن ثم فإن النتائج التي آمل أن أصل إليها هي نتائج تاريخية وسواء كانت صادقة أم كاذبة، فإنها صادقة أو كاذبة من الناحية التاريخية، وهي لا بد أن تكون في نتيجتها المباشرة مؤثرة بصفة خاصة على دراسة تاريخ الفلسفات في العصر الوسيط وتعاليمها، وربما لم يلاحظ أحد بطريقة كافية أن شريعة مثل هذه التعاليم في ذاتها هي نفسها مشكلة حقيقية. فإذا كان القديس أوغسطين لم يفعل شيئاً سوى أن يكرر من جديد أفلاطون. وإذا كان القديس توما أو دانز سكوت ليس سوى أرسطو وقد فهم فهماً سيئاً، فمن العبث تماماً أن ندرسه، وسوف يكون ذلك بغير فائدة على الأقل من منظور تاريخ الفلسفة، ولوجود هوة واسعة بين أفلوطين وديكارت. إن المؤرخ لا يمكن أن يروي إلا ما حدث فإذا لم يكن قد حدث شيء في الفلسفة فيما بين نهاية عصر اليونان وبداية العصور الحديثة، فسوف يكون هناك في هذه الحالة هوة في التاريخ، لا لشيء إلا لأن هناك هوة في الأشياء، ولا يمكن أن يعاب على التاريخ في مثل هذه الحالة. لكن الوضع سوف يختلف عن ذلك أتم الاختلاف لو صحت النتائج السابقة التي عرضناها في هذا الكتاب أو لو أنها كانت حقيقية في جوانبها الأساسية.

فلو أننا افترضنا أن القديس أوغسطين أضاف شيئاً إلى أفلاطون، ولو أننا

افترضنا أن القديس توما ودانز سكوت أضافا شيئاً إلى أرسطو فإن تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط سوف يكون له في هذه الحالة موضوعاً خاصاً به وسوف يغفر لي القارىء إذا ما كنت أعلق أهمية كبيرة على هذا الموضوع لأن هناك أناساً من مهمتهم أن يقوموا بتعليمه لغيرهم.

فلنسلم - مع ذلك - بأن هذه النقطة ليس لها إلا أهمية ثانوية - فأساتذة التاريخ ليسوا هم العلة الغائية للتاريخ، بالغاً ما بلغت أوهامهم في هذا الشأن. والمشكلة الحقيقية هي أنني عندما أردت أن أستخلص روحاً لفلسفة العصور الوسطى وأوحد بينها وبين روح الفلسفة المسيحية فإنني أجد أنني لست ملزماً بأن أضع هنا حداً مزدوجاً فهذه النتائج من ناحية مرتبطة بصحة الاعتبارات والوقائع التاريخية التي تقوم عليها وهي من ناحية أخرى - على افتراض أن هذه الاعتبارات سليمة - لازالت تترك مشكلة فلسفة ذات مضمون أوسع بغير حل وعرضة للنقاش ولا تستطيع هي نفسها أن تحلها لكن وجودها لا يقلل من صحة هذه النتائج، وإذا ما تحدثنا من الناحية التاريخية فمن الواضح أنني لم أحاول أن أقارن بين الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى. ويبدو لي فضلاً عن ذلك أن التاريخ نفسه لا يزودنا بشيء من هذا القبيل كما أن عملية المقارنة سوف تكون بغير نفع وكيف يمكن لنا أن نقارن بين المسيحية وبين الرواقية المتأخرة، إذا ما تبين لنا أنه من الصعب جداً أن نبرهن - حتى في حالة أشكال الفكر المعاصر على الاتجاه الذي حدث فيه التأثير..؟ وقل مثل ذلك عن العلاقة بين أفلوطين وأستاذه «أمومنيوس ساكاس Ammonius Saccas». إننا في محاولتنا أن نقارن بين النصوص فلا بد لنا أن نصل إلى وقائع سوف يبقى تفسيرها تعسفياً بشكل واسع لكي تستحق اسم البرهان وحتى لو أننا فضلاً عن ذلك حصرنا أنفسنا فيما عرفه فلاسفة العصور الوسطى فعلاً من الفكر اليوناني السابق على العصر المسيحي، فإن عدداً غير محدود من المشكلات الجزئية سوف يظهر أمامنا من الناحية العملية. وإذا ما افترضنا - أخيراً - أننا قمنا بانتقاء مؤقت لبعض

المشكلات الرئيسية، فسوف يكون من المستحيل تقريباً أن نبين بشكل متآن، وبوضوح متساو، ما الذي قدمه الفكر اليوناني على وجه الدقة وما الذي أضافه إليه الفكر المسيحي. فمنهج مثل هذا البحث لا مندوحة له عن أن يعطي انطباعاً بأنه ارتكب ظلماً صارخاً ضد الفكر اليوناني، رغم أن هذا الظلم كان أبعد ما يكون عن نية المؤلف. إذا كان أفلاطون وأرسطو - من ناحية أخرى - بالنسبة للنقاط موضوع المناقشة: قد علما الناس بالفعل، وبنفس المعنى، كل الأفكار التي تنسيها أثر الكتاب المقدس فإن ظلماً حقيقياً سوف يكون اقترف في هذه الحالة ضد العهد القديم فلو أن أفلاطون وأرسطو كانا حقاً من الفلاسفة المؤلهة الموحدين Monotheists، ولو أنهما وحدا بين الله وبين الوجود. وعلما الناس خلق المادة،) وإذا ما كانت المحركات الأرسطية التي لا تتحرك - كما كان عند بعض الناس الشجاعة ليؤكدوا ذلك - رغم أنها غير مخلوقة، وأبدية وضرورية - إذا كانت هذه المحركات ليست شيئاً آخر سوى الملائكة التومائية المخلوقة في الزمان والعارضة، وإذا كانت العلاقة بين عقل الإنسان وإرادته، وكذلك مع وجوده، يرتبطان بالله على نحو ما يرتبط المخلوق بخالقه، وعلى نحو ما ترتبط الموجودات بالوجود الإلهي - إذا كان ذلك كله يصدق على الفكر اليوناني كما يصدق على الفكر المسيحي سواء بسواء عندئذٍ فسوف تكون القضية الأساسية التي يدور حولها هذا الكتاب قضية كاذبة من الناحية التاريخية ولا مندوحة عن نبذها والإقلاع عنها. وللمؤرخين الحق في أن يدلوا بدلوهم في هذا الموضوع بشرط أن يوافقوا على مناقشة المشكلة بالطريقة التي عرضتها بها.

ولكن ذلك ليس كل شيء فعلى الرغم من أن المشكلة قد عوجلت من زاوية الوقائع، فإن الأجابة التي اقترحتها لها تزعم أنها تجلب مساهمة إيجابية لمشكلة أكثر اتساعاً من مشكلة روح الفلسفة في العصر الوسيط، أعني بها مشكلة المسيحية ومن هنا فإنه من الأفضل أن نطرح الموضوع مع كل دقة

ممكنة ما دام لا يطرح في كل مكان بالوضوح الذي كنت آمل أن يعرض به. إن النتيجة التي تظهر من هذه الدراسة أو بالأحرى الخيط الذي يسري في هذه الدراسة من بدايتها إلى نهايتها، هو أن كل شيء يدل كما لو أن الوحي اليهودي المسيحي كان منبعاً دينياً لتطور فلسفي وأن الشاهد الأصيل لهذا التطور في الماضي كان هو العصور الوسطى اللاتينية، ويمكن لهذه الدعوى أن تتهم بأنها مجرد دعوى للدفاع عن الديانة المسيحية. لكن لو صح ذلك، أعني لو كانت حقاً تستهدف الدفاع عن المسيحية، فإن غايتها الدفاعية هذه لا تطعن في صحتها ولا يمنعها من أن تكون حقيقة. وإذا كانت كاذبة، فلن يكون ذلك بسبب أنها استخدمت للدفاع عن المسيحية. ومن ثم فإن السؤال الوحيد الذي ينبغي أن تطرحه هو: هل هي حقيقية..؟ وكل إنسان حر بعد ذلك في أن يستفيد منها كيفما يشاء. ومن ناحية أخرى فإن ما يمكن أن يضعها خارج نطاق الفلسفة بل وخارج تاريخ الفلسفة نفسه، هو القول بأنها إذا كانت صادقة فإن كل ما تأثر بالإيمان الديني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، قد كف في الحال عن أن يكون له قيمة فلسفية. لكن ذلك ليس إلا مصادرة «عقلية» يقول بها الفلاسفة العقليون، وتعارض العقل بطريقة مباشرة. لأنه ـ أخيراً ـ إذا كانت هناك فلسفة للعصور الوسطى فإنها لا تستند إلى شيء سوى قيمتها العقلية. ولا ينبغي للمرء بأن يتخلص منها أو يتجاهلها بطريقة قبلية a Priori أو بأن يستبدل بها بعض التفسيرات المعكوسة لكي يجعلها هدفاً للنقد. إنه يمكن لفلسفة ما إن تستند إلى الوحي ومع ذلك تكون فلسفة فاسدة، وأخطاء مالبرانش ـ إذا ما كانت مسيحية بعمق وعلىالأصالة .لا بد أن تكون في هذه الحالة مثلاً جيداً بما فيه الكفاية. لكن يمكن لفلسفة ما أن تستلهم الوحي وأن تكون مع ذلك فلسفة حقيقية، وهي إذا كانت فلسفة حقيقية فالسبب أنها فلسفة جيدة وفي اللحظة التي يبدأ فيها العقل في إصدار مثل هذه الاستثناءات التعسفية فإنه يفقد الحق في إصدار حكم ما.

هل أنا بحاجة إلى القول بأنني لم أكن واهماً فيما يتعلق بأهمية وفاعلية ملاحظتي إنها على كل حال لن تغير شيئاً من النظرة التي أخذت بها، لكنها على أقل تقدير سوف تبرر مطلباً يواجهه الموقف صراحة، وقبول المبادىء الذي يتبعه قبول نتائجها: باسم الصادرة التي أناقشها كان يمكن للمرء أن يرفض أن يطلق اسم الفلسفة على المذاهب التي أنشأها مفكرو العصر الوسيط: لكن لو أننا سلمنا بأن نقاطها الرئيسية ومواقفها الأساسية كانت حقاً من إنتاج هذه المذاهب نفسها ولم تكن على الإطلاق ميراثاً بسيطاً ورثته من اليونانيين فإننا ينبغي علينا أن نعترف في نفس الوقت أن كل ما ورثته الميتافيزيقا الكلاسيكية من العصور الوسطى ابتداء من القرن السابع عشر لاستبعادها في الحال من مجال الفلسفة: إن القضية الميتافيزيقية لكي تصبح عقلية لا يكفي أن تنسى جذورها الدينية أو أصلها الديني. لقد انتقلت أفكار كثيرة من العصر اليوناني إلى العصور الوسطى، كما أن هذه الأخيرة نقلت الكثير من أفكارها إلى العصر الحديث فإذا كانت العصور الوسطى سوف تستبعد من مجال الفلسفة على أساس أنها ورثت الكثير من أفكار اليونان، فإن العصور الحديثة ينبغي أن تستبعد من مجال الفلسفة. لأنها ورثت الكثير من أفكار العصر الوسيط: أم أنه يكفي أن يقال إن هذه الفكرة أو تلك قد قطعت الصلة بأصلها الديني لكي تصبح في الحال فكرة عقلية..؟ الحق أننا لو أخذنا بالمعيار الذي نحكم به على الفلسفة في العصر الوسيط وطبقناه على فلسفة العصر الحديث لكان علينا أن نطرد من الفلسفة، ومن التاريخ أيضاً، إلهه ديكارت، وإلهه ليبنتز Leibntz، ومالبرانش وأسبنوزا، وكانط.. لأنها ما كان يمكن أن يكون لها أن توجد بغير إله الكتاب المقدس والإنجيل تماماً كما أن إله القديس توما ما كان يمكن أن يكون له وجود لدون إله هذه الكتب المقدسة.

وعندئذ سوف يكون أوجست كونت A. Cont عن حق الميتافيزيقا الحديثة ليست سوى ظل يلقيه لاهوت العصر الوسيط ويمكن طردهما معاً

بوصفهما غير كافيين بغير إزعاج جدي. أعني يمكن اعتبارهما علمين أثريين ومن ناحية أخرى فإن ما يمكن أن نكون فيه صرحاء هو أن ندعي أن قيمة الميتافيزيقا الحديثة ترجع إلى كونها قد قطعت صلتها تماماً بأصلها الديني ولم تعد تخضع لأية مؤثرات دينية. في الوقت الذي تكون فيه في الواقع قد ولدت وتغذت من الدين، ومعنى ذلك أننا حين نرفض فلسفة العصر الوسيط فلن يكون ذلك إلا بسبب أنها كان لديها الشجاعة والأمانة لكي تعترف بنسبها وبأصلها الديني.

وإذا كان ازدراء فلسفات العصر الوسيط لا يرجع إلا لهذه الأسباب وحدها فإنه يمكن أن يحشد ليشمل أمثلة كثيرة من العصور الحديثة بل يمكن القول بأننا لو رجعنا إلى الماضي وحذفنا من الفكر اليوناني كل ما يرجع إلى المؤثرات الدينية فإننا سوف نجد أمثلة أخرى كثيرة.

دعنا نتناول فلسفة العصر الوسيط على نحو ما تقدم إلينا ولنفترض فضلاً عن ذلك أنها تمثل مشكلة كافية لأنها في الواقع تقدم فعلاً مشهداً أخاذاً لمؤرخ الأفكار الذي يدرسها، فمن المستحيل أن نفتح كتاب الخلاصة اللاهوتية أو كتب الشروح دون أن نجدها مليئة بالنصوص التي لا يشك أحد في أصلها اليوناني.

لقد كانت مكتبة الرجل اللاهوتي في العصر الوسيط تحتوي أولاً على الكتاب المقدس: ثم تحتوي بعد ذلك على مؤلفات أرسطو ثم شروح لهذه المؤلفات كشروح البير الكبير أو القديس توما أو غيرهما. ثم هي تحتوي بعد ذلك إن كانت موارده المالية تسمح على شروح إضافية ثم شروح على الشروح كما فعل «يوحنا جاندو» على مؤلفات ابن رشد، يتوج ذلك كله بمجموعة من الأسئلة والاستفسارات عن معنى ذلك كله، ولو أننا درسنا هذه الشروح دراسة جيدة لوجدنا أنها يمكن أن تتهم بعدم الأمانة، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك إذ كنا نجدها تسوق النص الواحد تفسيرات وشروحاً يناقض بعضها بعضاً، فكل مفكر يجد في ترسانة أرسطو الذي لا ينضب لها معين كل

العبارات والجمل التي يحتاج إليها لكي يبرر موقفه الخاص.

لقد كان أحد المفكرين القدامى يقول: «إن أحق النصوص التي نستشهد بها مصنوع من الشمع، وفي استطاعتك أن تديره في أي اتجاه تشاء» فمن المخدوع هنا إذاً، إما أن تكون العصور الوسطى قد تناولت الفلسفة اليونانية بطريقة جادة وعندئذ فإننا ينبغي أن نعترف بأن التفسير الذي قدمته لها لا هو مترابط فلسفياً، ولا هو أمين تاريخياً، وأما أن يكون العمل الذي قامت به لا علاقة له باليونان وعندئذ فلا بد للمرء أن يتساءل: ما الهدف الذي كان يستهدفه القديس توما والقديس بونا فنتير غير تأسيس فلسفة مسيحية تحمل طابعاً نوعياً خاصاً. فلسفة تكون أصيلة وجديدة..؟ ولماذا فضلوا أن يرتدوا ثياباً مهلهلة استعاروها من الفلسفة اليونانية بدلاً من أن يظهروا هدفهم الحقيقي في إنشاء الفلسفة المسيحية، لماذا خاطروا بمقامرة الظهور بمظهر المسيحيين المتنكرين في ثياب يونانيين، بدلاً من أن يظهروا بمظهر لا هو يوناني ولا هو مسيحي..؟ ومع ذلك فسواء قلنا إنهم مسيحيون أقل، أو يونانيون أقل فمن الصعب أن نتوقع النظر إليهم كفلاسفة.

والواقع أن العصور الوسطى هي ككل مركب معقد بما فيه الكفاية بحيث لا يسمح بتزويدنا بتدقيقات من هذا النوع تحقق الفروض التي تفترضها، وفي استطاعتنا أن نعرف إلى حد ما كيف كان تعليم الفلسفة في الجامعات في القرن الثالث عشر، لو أننا انتزعناها عن عمد بحيث لا تخضع للمؤثرات المسيحية المحيطة حولها. ولقد حاول ابن رشد أن يقوم بعمل كهذا مع الإسلام (أعني أن يبعد الفلسفة الإسلامية عن المؤثرات الدينية المحيطة)، ولقد جدد الرشديون نفس التجربة في تربة مسيحية، وكانت النتيجة هي ما نعرفه جميعاً: عقماً كاملاً للفلسفة) ويمكن لنا أن نناقش ـ وسوف نناقش باستمرار بغير شك ـ مدى أمانة تفسيرهم ذلك لأننا في يومنا الراهن يوجد لدينا من الأرسطيين ومن التفسيرات الأرسطية ما لا يقل عما شهدته العصور الوسطى نفسها: لكن

ليست تلك هي المشكلة بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن العصور الوسطى تعني عندهم المثل الأعلى لغياب الأصالة أو انعدامها، بل لو أنك برهنت على أنها أضافت شيئاً إلى الفلسفة لضايقهم ذلك تمام المضايقة: وهم يقولون لنا: تذكروا الانتقادات اللاذعة التي وجهها ابن رشد إلى ابن سينا، حين ضبطه متلبساً بارتكاب فعل سافر هو اختراع شيء ما، وعلى هذا النحو عاشت الفلسفة اليونانية - التي لا صلة لها بالوحي المسيحي - في هذا الخليط من الأرسطية والأفلاطونية الجديدة. ولقد استمرت عدة قرون طويلة من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر دون أن تخرج منها فكرة واحدة أصيلة، وإذا كنا نشعر بالأسف لأن العصور الوسطى التي استغلت الفلسفة اليونانية منعت نفسها من التخلي عن الحرفية أو إذا كنا نجد من ناحية أخرى أن هناك أقوالاً بيضاوية في العصر الوسيط فإننا يمكن أن نقول إن ذلك لا ينطبق على القديس بونا فنتير وعلى القديس توما الأكويني.

والأخير - لسوء الطالع - لم يجن شيئاً على الإطلاق وهذا هو على وجه الدقة ما يعاب عليه باسم الروح النقدية، أن الفلاسفة المسيحيين عندما يستلهمون أفلاطون وأرسطو وعندما يستعينون بمبادئهما فإنهم يفعلون ذلك لكي يستخلصوا منها نتائج لم يكن يحلم بها أفلاطون ولا أرسطو، بل أكثر من ذلك لو أنهم وجدوها في مذاهبهم لهدموها. وتلك هي على وجه الخصوص حالة التفرقة الشهيرة بين الماهية والوجود، والضروري بأي معنى شئت أن تفهم به هذه الكلمة، وهي تفرقة معروفة في الفلسفة المسيحية لكنها لا معنى لها في فلسفة أرسطو. كما أن فكرة القوة Fotercy من وجهة نظر المذهب المشائي المنسق مرتبطة بفكرة المادة، لأن المادة هي الإمكان أو هي القوة، وبالتالي فإن ما ليس مادة لا يكون قوة وإنما فعل، وكل شيء لا مادي هو فعل خالص أعني أن اللامادة الخالصة هي الفعل الخالص أو هي الله: أما عند الفيلسوف المسيحي فإن الوجود اللامادي لا يكون بعد فعلاً خالصاً، بما أنه يكون بالقوة بالنسبة

لوجوده الفعلي، وهذا هو السبب في أن القديس توما عندما مد نطاق فكرة القوة فإنه فضل اتحادها مع فكرة المادة: وبدلاً من أن يوجد بينها وبين نمط معين من الوجود - وهو وجود المادة - فإنه مدها إلى الوجود الفعلي نفسه، ويذهب دانز سكوت أبعد من ذلك: فهو لأنه شغوف بالموجودات ويريد أن يضمن عناصر إيجابية لكل الموجودات فإنه قام بنفس عملية الفصل بين المادة والقوة التي قام بهما القديس توما: فالمادة كما يتصورها لها وجود بالفعل خاص بها، كما أن تمييزها عن الصورة يتطلب أن تكون مختلفة عنها بطريقة مباشرة وبطريقة جزرية، ولا بد أن ينسب لها وجود بالفعل خاص بها لا يكون أقل من الوجود بالفعل الذي ينسب إلى القوة ذاتها، وتلك كما يعتقد «دانز سكوت» نتيجة لا يمكن تجنبها مترتبة على مفهوم الخلق المسيحي: ذلك لأنه لو أن المادة كانت مخلوقة، فهي لها وجود، وهي لو كان لها وجود فهي فعل، أو هي في حالة فعل وها نحن أولاء نجد أنفسنا أمام مذهب أرسطى لا ترتبط فيه القوة بالمادة باسم ميتافيزيقا للوجود غريبة عنه تماماً - أكثر مما ترتبط الصورة بالوجود بالفعل، لكن ألا يعني ذلك تأسيس الميتافيزيقا على غموض في المعنى أو التباس خالص وأن نقيم مع الميتافيزيقا أيضاً كل الفيزيقا، وعلم النفس والأخلاق التي تستلهمها..؟

وهذه الواقعة لا شك فيها لكنها تظل بحاجة إلى تفسير، فإذا ما قال قائل أن نتائج القديس توما ودانز سكوت إذا ما أخذت في ذاتها، ومن وجهة نظر دجماطيقية، لوجدنا أنها قابلة للمناقشة - فإن مثل هذا القائل حر تماماً من أن يقول ذلك، فهما كفلاسفة يخضعان لقانون واحد، وطالما أن نظرياتهما تقدم بوصفهما نظريات عقلية فلا بد أن تخضع لحكم العقل، لكن كل من يدعي أن لديه الحق في الحكم عليها ينبغي أولاً أن يبذل جهداً في فهمها، ولا شيء أسوأ لمن يقوم بمثل هذا العمل من عملية الشرح للفهم السيء أو المعنى المعكوس، ولكن لنفترض أن النظرية التي علينا أن نناقشها مفهومة فكيف يمكن للمرء إذاً

أن يأخذ عليها أنها لم تنغلق على نفسها في نسق متقن معمول مقدماً في حين أنها اتخذت منه نقطة إنطلاق لطريق مفتوح..؟ إننا يمكن بنفس الطريقة أن نقول إن مالبرانش وأسبنوزا ليسوا فلاسفة لأنهما أقاما مذهبيهما على أسس فلسفة ديكارت وأنهما استخلصا من منهجه نتائج لم يرها هو نفسه، وهل يمكن أن يدرس فشته Fichte على أنه تبسيط أحمق مضطرب للمعنى الأصلي للكانطية، وأن شوبنهور حاول أن يقوم بعملية تموضع للإرادة وأن ذلك ليس سوى سوء فهم لكتاب كانط «نقد العقل العملي»...؟ إن القيام بعملية نقد للمذاهب يجب أن تكون تاريخية وفلسفية في وقت واحد من جهة واحدة يعني أن تقوم بمحاولة متناقضة في الحدود، وكل فلسفة تستمد من غيرها وتختلف عن الفلسفة التي تستمد منها، ويمكن للنقد التاريخي أن يشغل نفسه بالطريقة التي استمدت بها فلسفة ما من فلسفة أخرى، وطبيعة الأختلاف بين الفلسفتين، لكن هذا النقد لا بد أن يحطم هاتين الفلسفتين ويحطم موضوعه في نفس الوقت لو رفض أن يكون لهما حق الاختلاف.

وإذا كان التقييم النظري للمذاهب في التاريخ يختلف عن تقييم التاريخ نفسه فإنه لن يجد أحد شيئاً يبرهنه ضد الفلسفة المسيحية حين يبين أنها عرضت الفلسفات اليونانية التي استمدت منها في ضوء جديد، فأنت حين تدينها فلسفياً بأنها ليست متسقة مع هذه الفلسفات، فإنه سوف يكون عليك أن تبرهن بأن مشكلة الوجود والضرورة لم تكن مشكلة أساسية في مذهب أفلاطون وأرسطو. وإذا كان في استطاعة المرء أن يبين أن واحداً من هذين الفيلسوفين لم يحاول التفرقة بين الضروري والعرضي وأن يربط بين فكرتي الضروري والواقعي، وبين العرض والممكن وأن يجعل نظام العرضية تابعاً لنظام الضرورة الذي يفسر حقيقته ويشكل أساس معقوليته، فإنه يكون قد فعل الكثير لكي يضع ترابط الفلسفة المسيحية موضع الشك. لكن لو كان صحيحاً - على العكس - أن اليونانيين قد أثاروا بالفعل مشكلة أصل الوجود فكيف يمكن إنكار أن الفلاسفة

المسيحيين كانوا معهم تماماً في نفس الخط يعمقون مشكلة الحقيقة الواقعية ويدفعون بها إلى مستوى الوجود الفعلي ويعطون بذلك ولأول مرة لمفهوم الوجود بالفعل مغزاه الكامل. يبدو لي أن هذا العمل كان هو العمل المتميز الذي قامت به الفلسفة المسيحية، ومن هنا تأتي جرأتها كلها، وأن هنا أيضاً تكون فلسفة أصيلة امتد أثرها إلى ما وراء حدود العصور الوسطى، وسوف يستمر في مواصلة التأثير طالما أن هناك بشراً يؤمنون بإمكان قيام الميتافيزيقا. إننا لكي نقتنع بوجود فلسفة للعصر الوسيط فليس علينا سوى أن ندرس ممثليها، أما من سوف يقنع بأن يواصل ترديد القول عن إيمان بسلطة غيره - بأن رجالات ذلك العصر كانوا عبيداً للسلطة أو أسرى لغيرهم أو من يحاول أن يكشف أخطاءهم باسم الحرية العقلية - لأنهم رفضوا أن يكونوا أسرى للنصوص الأرسطية فإنه سوف يكون في الحالتين على حق، فمن اليسير أن يكون المرء على حق باستمرار حين يؤكد دعوى ما على حساب أي تفكك، إن روح النقد الذي يتصورها المرء على هذا النحو تزعم كل لون من ألوان حرية العمل إلا حرية العمل ضد نفسها، ويمكن للمرء أن يفضل مثلاً أعلى آخر: مثلاً لروح حرة لا تستسلم لوضع الوقائع ولا تسعى قط أن تكون على حق ضد العقل.

لكننا في هذه الحالة سوف نتجنب فحسب نصف الاعتراض لكي نخاطر بالوقوع في النصف الآخر. فلو أن الفكر في العصر الوسيط استمتع بهذا الاستقلال، وعاش حياة فلسفية أصيلة، فما هي الرابطة الحقيقية التي تربط بينه وبين الدين، وبعبارة أخرى إذا كان هذا الفكر قد خان الفلسفة فكيف يمكن له ألا يخون المسيحية. من العبث اخفاء خطورة هذا الاتهام على الرغم من أن الدفاع عن الفكر في العصر الوسيط قد لا يكون مستحيلاً، لكننا نستطيع أولاً أن نسأل أولئك الذين ينكرون وجود هذا الفكر إنما يفعلون ذلك باسم مبدأين متناقضين: المبدأ الأول هو أن ماهية الفلسفة قد انجلت في هذا الفكر وأنه قد سمح لها بأن تضيع في قلب الدين - وهذا بالطبع احتمال. والمبدأ الثاني هو أن

ماهية المسيحية من ناحية أخرى قد هبطت وأصبحت مجرد فلسفة فحسب: وهذا بدوره إعتراض معقول تماماً: لكن ليس من الممكن أن نأخذ بهما معاً فإذا كان المفكرون في العصر الوسيط فلاسفة على الأصالة حتى أنهم تآمروا على جوهر المسيحية، فكيف لا تؤخذ مذاهبهم مأخذ الجد، وبأي حق يحذفون من تاريخ الفلسفة..؟ لكن إذا كانوا - على العكس وقد ضحوا بالفلسفة على مزيج المتطلبات الدينية في المسيحية، فكيف يمكن للمرء أن يعيب عليهم أنهم لم يكونوا مسيحيين..؟

وبين هذين الاعتراضين تكمن الحقيقة التاريخية - وهي حقيقة لأنها تتطابق مع الوقائع. والاتهام الذي يقول أنهم ضحوا للفلسفة بأكثر مما ينبغي هو الاتهام الأقدم وهو أيضاً أكثر الاتهامات التي وجهت ضد الفلسفة المسيحية، سطحية، فالبروتستانتية حتى يومنا الراهن تعتبر مهمتها: «أن تعمل ضد الغزو الذي قامت به الروح الوثنية للكنيسة». وترى فضلاً عن ذلك أن هذا الهدف كان إحدى الغايات الرئيسية التي نذر لها المصلحون الدينيون أنفسهم في القرن السادس عشر. وهذا صحيح: فهناك كثير من نصوص لوثر التي تشهر بذلك لو أردنا ذلك. غير أن الاعتراض على الرغم من أنه يمكن أن يكون له معنى بروتستنتياً خالصاً فإنه ليس بالضرورة بروتستنتياً في ماهيته، فملبرانش لم يكن مثلاً بروتستنتياً، ومع ذلك فقد كان يشكو من الشكوى من الطابع الوثني للاسكولائية، تلك التي يسميها «فلسفة الثعبان هذه» ولم يكن أرازموس Erasmus لوثرياً، ولم يود مطلقاً أن يكون كذلك، لكن ذلك لم يمنعه من أن يحتج مع لوثر ضد خلط أرسطو بالإنجيل الذي قام به في العصور الوسطى البير الكبير، والقديس توما ودانز سكوت. فعنده هو الآخر أن فلسفة المسيح هي المسيح بدون الفلسفة، أعني باختصار شديد هي الإنجيل. بل إننا نجد أنه حتى داخل العصور الوسطى نفسها هناك القديس بطرس الدمياني، وجميع المعارضين للجدل، وآباء الكنيسة أنفسهم، هؤلاء جميعاً لم يكونوا يحتاجون إلى أن

ينتظروا الإصلاح الديني لكي يحذروا اللاهوتيين من الطريق الخطر الذي كانوا يوجهون فيه الإيمان حين تحولوا إلى فلاسفة، وبأي حماس يذكر جريجوري التاسع أساتذة اللاهوت بجامعة باريس ويحذرهم من أن الفلسفة «خادمة اللاهوت هذه» في طريقها إلى أن تصبح هي السيدة! فهؤلاء اللاهوتيين الذين ينبغي عليهم أن يكونوا «طلاب لاهوت» فحسب ألم يتحولوا بذلك إلى مجرد أناس يريدون أن يتجلى لهم الله؟، لقد أرادوا أن يثبتوا الإيمان بالعقل الطبيعي، وهم بذلك قد جعلوا الإيمان نفسه بلا فائدة، فليس ثمة جدارة أو دور له قيمة يقوم به الإيمان ما دام العقل يبرهن على ذلك. فيحترس هؤلاء اللاهوتيون من أن يتحولوا إلى فلاسفة - ذلك هو التحذير المقدس الذي أصدره البابا إلى جامعة باريس ليجمعها وينقذها حتى من نفسها. والبراهين والشواهد كثيرة جداً وهي تأتي من جهات متعددة ومختلفة، دع عنك وجود بعض الصعوبات الحقيقية المتأصلة في طبيعة الأشياء. فلنحاول إذاً أن نرى ما هي بالضبط وأين كانت.

إن الاعتراض إذا ما أخذناه في ماهيته لوجدنا أنه يطرح قبل كل شيء من زاوية الدين، وأياً ما كانت المسيحية التي ألهمته فهو اعتراض مسيحي في النهاية، أعني أنه صادر عن أناس يفهمون المسيحية بطريقة معينة: فالخطر الذي يطلب من الفيلسوف المسيحي الاحتراس منه هو خطر إعادة الإنسان إلى مستوى المذهب الطبيعي اليوناني القديم، بأن ننسى الإنجيل وما قاله القديس بولس عن النعمة ولا شيء في حد ذاته، يمكن أن يكون أكثر صحة من ذلك، فلا أحد يهتم بصالح المسيحية ينكر فائدة مثل هذا التحذير، ولا حتى الضرورة الدائمة له. لكن ينبغي علينا مع ذلك أن نحذر استنتاج نتائج من هذه الحقيقة لا تتفق معها أو تخالف حقائق أخرى، ولا سيما حقيقة الفلسفة. لقد احتج أرازموس «باسم المذهب الإنساني ضد تلوث الإنجيل بفلسفة العصر الوسيط، و أراد أن يرجع بنا فيما وراء «دانز سكوت» «والقديس توما، والقديس بونا فنتير» بحيث نتجاوز هؤلاء جميعاً لكي نعود إلى حرفية النص المقدس. لنفترض أنه

كان على حق، ولنسلم بأنه من المرغوب فيه أن نذكر الفلاسفة المسيحيين بأن الفلسفة ينبغي عليها ألا تنسى الإنجيل، لكن ينبغي علينا أيضاً أن نتساءل. بأي حق أضاف «أرازموس» بعد ذلك قوله إن الإنجيل نفسه فلسفة...؟ فإذا كان المسيحيون ليس لهم الحق أن يبحثوا عن شيء خارج الإنجيل والكنيسة، فما لا شك فيه أنه لا شيء ينقص مسيحيتهم، لكن هل من المؤكد أيضاً أنه سيكون له مع ذلك فلسفة؟، أما أن المرء لن يرى في الإنجيل سوى مذهب أخلاقي طبيعي فحسب، وهذا يعني إلغاء الطابع الديني، وإعدام المسيحية بحجة انقاذها، وأما أن يتدعم الطابع الديني للإنجيل وما فيه من طابع يعلو على الطبيعة، ولكن كيف يمكن للمرء في هذه الحالة أن ينظر إليه على أنه فلسفة؟ الواقع أننا إذا ما أردنا أن نتسق مع أنفسنا فإن علينا أن نتجاوز موقف أرازموس لنبحث عن موقف آخر.

لقد كان موقف لوثر، أقوى من ذلك بكثير، فقد كان له على الأقل ميزة الصراحة، ففي رأيه «ليس هناك عدو للنعمة أعظم من أخلاق أرسطو»، ومن الآن فصاعداً ليس هناك اتفاق أو مصالحة فليست المسألة فقط أن المسيحية ليست فلسفة. وإنما المسألة هي أنه لن تكون هناك على الإطلاق فلسفة صالحة لأن يقال عنها أنها متفقة مع الإنجيل، ولقد سارت قلة قليلة من تلاميذه في هذا الطريق حتى نهايته، ومهما يكن من شيء فإنه حتى في اللحظة التي ترفض فيها نتائجه أساساً، أو حين نرفضها بكل قوتنا، فإننا لا يمكن أبداً أن ننسى الحقيقة القديمة التي اهتم بها جريجوري التاسع وكثيرون غيره من اللاهوتيين في العصر الوسيط بالمحافظة عليها وهي: الطابع المفارق أو المتعالي بطريقة جذرية للمسيحية بوصفها ديناً، من حيث علاقتها بالفلسفة كلها بصفة عامة، وبالفلسفة المسيحية نفسها بصفة خاصة.

فمن المرغوب فيه أن نبرز قليلاً هذه النقطة لأن الجهل بها هو أصل معظم الخلافات الدائمة وسوء الفهم المتزايد من هذه الوجهة من النظر فإن لوثر،

واللوثرية المتسقة - وهي أمر نادر - ليس من المحتمل أن يقع في سوء فهم، ما دامت المسيحية كما يتصورها لوثر تحول بينه وبين أي لون من ألوان فلسفة الطبيعة. لكن بالنسبة لأولئك الذين يريدون - دون أن ينكروا مشروعية الفلسفة - أن تتجسد المسيحية كلها وبأسرها فيها. «وأعني الفلسفة» فإن فكرة الفلسفة المسيحية سوف تبقى دائماً كحلم يحوم إلى الأبد في سماء الممكنات، حلم محكوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يتحقق. فهم يقولون إن الفلسفة المسيحية لم توجد قط وهي غير موجودة الآن، لكنها يمكن أن توجد وهي بغير شك سوف تولد في القريب العاجل قريباً جداً بشرط أن تطول الحياة للشخص الحالم لكي يصبح الحلم حقيقة واقعة، وربما كان موضوع آمالهم لا ينتمي إلى مجال الممكنات، فهؤلاء الباحثون عن الفلسفة المسيحية لم يجدوا ضالتهم المنشودة في فلسفة العصر الوسيط، لكنهم لن يجدوها أبداً داخل أنفسهم أيضاً، ذلك لأنهم بلا فلسفة، أنهم يريدون فلسفة تكون فلسفة عقلية خالصة وصارمة لكنهم يريدون أن تتكامل معها في نفس الوقت جميع تلك التجارب العالية والمفارقة التي تعلو على الطبيعة، والتي تنتمي بصفة خاصة إلى الديانة المسيحية وتكون ماهيتها الدينية. إن الدراما الداخلية والوثنية للطبيعة والنعمة والحياة المتوارية للمحبة، وأسرار الحياة الإلْهية من الله ومن الروح، هذه كلها أمور بدونها لا يمكن للمسيحية أن تقوم لها قائمة، وهذه هي الأمور التي يحاولون عبثاً أن يجعلوها تتكامل مع هذه الفلسفة المسيحية التي هي باستمرار على وشك الميلاد، والتي غيابها عن الفلسفة المسيحية التي ولدت بالفعل يمنعهم من أن يعتبروا هذه الفلسفة مسيحية.

والواقع أن غياب هذه الأمور عن الفلسفة المسيحية هو على وجه الدقة الذي جعلها فلسفة ولا شيء آخر سوى فلسفة، ولأن تكامل هذه الأمور التي تعلو على الطبيعة والمفارقة - مع فلسفة ما لا بد أن يكون عملاً متناقضاً فإن الفلسفة التي يبحثون عنها لن توجد على الإطلاق، فهم لا بد لهم أن يبذلوا جهداً من جانبهم للبحث عن فلسفة أفضل. إن فلسفة ما، حتى الفلسفة

المسيحية نفسها يمكن أن تجد لها مكاناً في صرح الحكمة المسيحية. وتحتوي بالطبع على أشياء أخرى كثيرة، لكنها لا يمكن أبداً أن تكون مرادفة للحكمة المسيحية إنك حين تطلب من الجزء أن يمتص الكل، وأن يظل مع ذلك مخلصاً لماهيته، فإنك في هذه الحالة تطلب تدمير الجزء والكل في آن معاً. ومن ثم فإذا ما نقدنا الفلسفة في العصر الوسيط لأنها لم تكن مسيحية، نقدناها على أساس أن تأملاتها عن الطبيعة، وعن المادة الأولى وعن وحدة الصور وكثرتها، لا تحتوي على شيء يمكن أن يكون ذا نفع أساسي أو له علاقة جوهرية بالخلاص، أو لو أننا نقدناها على أساس أن كل ما هو جوهري للخلاص يبدو أنه لا يجد له مكاناً فيها. لو أن ناقداً قال ذلك، فإنه يبين لنا ببساطة أنه لم يفهم طبيعة الديانة المسيحية ولا طبيعة الفلسفة، في حين أن المفكرين في العصر الوسيط فهموهما معاً فهما جيداً، وهذا هو السبب في أنهم حين التقطوا بعزم وتصميم خيوط الفكر النظري اليوناني نجحوا في جعله يتقدم. وإذا ما ساورت الشكوك شخصاً ما، أفلا يكون ذلك يقيناً بسبب أنه يبحث عن الفلسفة في العصر الوسيط حيث لا يمكن لها أن توجد، أعني في الدين؟

يقال إنه لا يوجد في تاريخ الفلسفة مبدأ مسيحي واحد أصيل يمكن أن يكون فلاسفة العصر الوسيط. والفلسفة من خلالهم ـ مدينين به إلى الكتاب المقدس أو إلى الإنجيل. ولو صح ذلك فهل يبرهن على شيء ضد وجود الفلسفة المسيحية وأصالتها؟ كلا على الإطلاق؛ فالمسيحيون الذين كانوا فلاسفة، أو الذين أرادوا أن يظلوا فلاسفة، أو كان لديهم الأمل في أن يصبحوا فلاسفة برهنوا على أن لديهم حساً أولياً جيداً حين لم يتجهوا إلى الإنجيل لكي يبحثوا فيه عن شيء يقيمون عليه فرقة فلسفية تضاف إلى الفرق الفلسفية الأخرى. المؤرخون، من جانبهم، الذين يذهبون إلى أن الإنجيل لم يحدث قط أية ثورة مفاجئة في الحالة التي كانت عليها قبله المشكلات السيكولوجية،

والفيزيقية، والميتافيزيقية، الأخلاقية، بصفة عامة، هؤلاء المؤرخون لا يفعلون شيئاً سوى قبول واقعة واضحة هي أن المسيحية عدلت الفلسفة، لا بإضافة مذهب فلسفي جديد إلى المذاهب القديمة، وإنما بأن تجاوزتها كلها. «فالأبناء الطيبة» كانت وعداً بالخلاص، وما كان يضعه الإنجيل بين أيدي الناس لم يكن إذاً مفتاحاً لحل مشكلة «المادة الأولى» التي نشأ منها العالم فالفلاسفة قبل مجيء المسيح كمثله بعد مجيئه لم يكونوا يجدون تحت تصرفهم من معطيات فنية سوى النتائج التي تكرست بصبر عن طريق الجهود المضنية التي بذلها الفلاسفة اليونانيون. وإن كان المسيحيون قد بدأوا منها وجعلوها نقطة أنطلاقهم، فإن السبب هو أنه لم تكن هناك بداية أخرى ممكنة بالنسبة لهم. والواقع أن فلسفة المسيحين كانت، ولم يكن من الممكن أن تكون شيئاً آخر غير ذلك، استمراراً ومواصلة للفلسفة اليونانية. والشيء الوحيد الذي ينبغي علينا أن نضيفه هو أنه لو كانت بدأت بأيديهم وواصلت سيرها بمجهوداتهم، فلقد كان السبب هو على وجه الدقة أنهم كانوا مسيحيين.

إن دينهم لم يكن يجلب معه فلسفة جديدة، لكنه جعل منهم أناساً آخرين وجعلهم يولدون من جديد. وهذا الميلاد الجديد كان لا بد أن يرتبط بميلاد جديد في الفلسفة أعني بنهضة فلسفية، حيث كانت الفلسفة والحق يقال بحاجة إلى نهضة جديدة. ذلك لأن فكر أفلاطون وأرسطو، وفكر ديمقريطس وأبيقور والنظام الأخلاقي عند الرواقية قد أعطت كلها ثمارها، ونحن لن نقول إنها كانت قد ماتت: ذلك لأن سنيكا وأبكتيتوس وماركوس وأريليوس سوف ينهضون ويكذبوننا، لكنهم لا يستطيعون إلا أن يقدموا ثماراً من هذا النوع بل إن الشجرة العجوز كانت في كل مرة ـ طوال القرون المسيحية الأولى ـ تصبح خضرة من جديد وتجلب معها عصارة جديدة، والسبب هو أن حياة دينية جديدة بعثت فيها الحركة والنشاط ولقد كانت هذه الحياة هي الحياة المسيحية، بل حتى أفلوطين نفسه ـ الذي رفض المسيحية ـ كان في نفس

الوقت مثل أورجين Orgen تلميذاً لأمانيوس ساكاس، ولـم يكن الأخير يجهل ولا تلاميذه وجود الديانة المسيحية. وعندما بدأ الفلاسفة المسيحيون أنفسهم في الظهور فإن الإنجيل - على الأرجح - كانت له علاقة بالأشكال الجديدة التي ظهر فيها الفكر الوثني نفسه، ولقد نوقشت هذه الديانة الجديدة وفندت، لكن الفلاسفة الوثنيين عرفوها كقوة يعمل لها حساب ولا بد أن توضع في الإعتبار. وما الذي ستكون عليه الحال عندما يتناول المسيحيون بدورهم المشكلات الفلسفية القديمة ويشيعوا فيها روحاً جديدة، إنهم بالتأكيد لن يبحثوا فيها عن سر حياتهم الدينية، لأن مصدر هذه الحياة يقع في مكان آخر لكنهم لن يرفضوا السماح لحياتهم الدينية بأن تغذي هذا النقاش وأن تسهم في حله، وأن تعين في الإعداد للنتيجة النهائية، ولم يفعل الفلاسفة في العصور الوسطى شيئاً آخر غير ذلك، فلقد وصلوا وأكملوا العمل الذي بدأ منذ القرن الثاني، وجعلوه أكثر قرباً من نقطة الكمال. لو كانت الفلسفة عرضية - حتى الفلسفة المسيحية نفسها - بالنسبة للديانة المسيحية، فلماذا إذن ظهرت إلى الوجود، وبعبارة أخرى لماذا كان للعصور الوسطى المسيحية فلسفة؟ يمكن أن تجيب ببساطة عن هذا السؤال أنه كان لا بد أن تكون هناك فلسفة بمجرد ما يوجد مسيحيون فلاسفة ولم يكن ثمة شيء يجبرهم على هذا التفلسف، لكن لم يكن ثمة شيء أيضاً يمنعهم من أن يفعلوا ذلك لكن مثل هذه الإجابة لا بد أن تكون سطحية، والحقيقة هي أن تكوين الفلسفة المسيحية كان أمر لا مندوحة عنه في الواقع إن لم يكن بحق أيضاً، ولا يزال الأمر على هذا النحو حتى يومنا هذا، وسوف يظل على هذا النحو ما بقي هناك مسيحيون يفكرون وضرورة وجود فلسفة مسيحية لا ينبع من ماهية الديانة المسيحية وهذه الماهية هي النعمة - لكنه ينبع من طبيعة استقبال النعمة، فتقبل النعمة يعبر عن طبيعة معينة، والطبيعة هي الموضوع الخاص بالفلسفة، فما أن يفكر الرجل المسيحي في الذات التي تتقبل النعمة حتى يصبح في الحال فيلسوفاً.

وإذا كا لي أن أستخرج من جميع التحليلات المتنوعة التي وضعتها أمام القارىء ـ نتيجة من النتائج التي وصلوا إليها ـ فإنني يمكن أن أقول إن النتيجة الجوهرية للفلسفة المسيحية هي: إثبات عميق للواقع وخيرية ذاتية للطبيعة، وهي خيرية لم يستطع اليونانيون سوى التنبؤ بها من غموض وإبهام لأنهم لم يستطيعوا معرفة أصلها ولا غايتها وأنا أعني أن هذه القضية التي سقتها الآن تبدو مفارقة. لكن الواقع تصرخ فينا بشكل لا سبيل إلى إنكاره: أليس من التخبط الواضح أن نأخذ ما قاله آباء العصر الوسيط وأساتذته عن فساد الطبيعة على أنه ما كانوا يعتقدون فيه عن الطبيعة؟ ومع ذلك فهذا خطأ يرتكب، وعندما نرتكبه فإننا لا نقترف خطأً بسيطاً، ذلك لأننا ننسب إليهم شعوراً لم يشعر به المفكرون المسيحيون في حين أننا نحذف عنهم شعوراً آخر لو لم يوجد لديهم لاستبعدوا من مجال الديانة المسيحية، كيف يظهر مثل هذا الخطأ..؟ الواقع أن هناك أسباباً كثيرة كذلك وهي معقدة للغاية، لكن هناك سبباً واحداً من بينها على الأقل لا شك فيه، وأعني تغير المنظور لماهية الديانة المسيحية الذي حدث ابتداء من عصر الإصلاح الديني ثم أمتد واتسع بعد ذلك لا سيما على يد البنية Janserisn[1].

فما هو غير صحيح من مسيحية القرون الوسطى أصبح صحيحاً في مسيحية المصلحين الدينيين، فلا اليهود، ولا اليونانيين، ولا الرومان الذي كان قد وجه لهم الإنجيل تعاليمه، كانوا ينظرون إلى هذه التعاليم على أنها في مطيعة ونفي للإرادة الحرة، بل على العكس، ففي القرون الأولى للكنيسة كان لازماً لكي تكون مسيحياً أن تأخذ موقفاً وسطاً بين ماني Mani الذي أنكر خيرية الطبيعة وبين بيلاجيوس Pelagios الذي أنكر جراحها، والتي تحتاج بسببها لنعمة لكي تشفى منها. والقديس أوغسطين نفسه ـ على الرغم من أن

(١) مذهب لاهوتي يرى أن الإنسان مجبر في أفعاله وأن الخلاص عن طريق موت المسيح قاصر على فئة قليلة من الناس.

مناضلته ضد بيلاجيوس جعلت منه أستاذاً للنعمة ـ فإنه يمكن أيضاً أن يسمى أستاذ الإرادة الحرة، لأنه بعد أن بدأ في كتابته عن الإرادة الحرة قبل أن يعرف بيلاجيوس، فقد رأى أنه من الضروري أن يكتب عن النعمة وعن الإرادة الحرة في قلب صراعه مع بيلاجيوس، أما لو أنك أردت إرادة غير حرة فلا بد أن تبحث عنها عند لوثر، فلقد ظهر لأول مرة مع الإصلاح الديني هذا التصور لنعمة تنقذ الإنسان دون أن تغيره، ولعدالة تفتدي الطبيعة الفاسدة دون أن تصلحها، ولمسيح يغفر الخطايا ويعفو عن الخاطىء، ولما أحدثه في نفسه من جراح ـ دون أن يداويها. وكلما مر الزمن وفقدت كاثوليكية العصر الوسيط تأثرها بدأ الخلط بين المسيحية وبين هذه المسيحية التي أصلحت والتي هي تعني مطلق لها. ومنذ تلك اللحظة والفلسفة المسيحية في العصر الوسيط كلها لا يمكن أن تظهر أبداً إلا كخطأ واضح وادعاء فارغ لا يمكن أن ينخدع به أحد.

والواقع أننا لو افترضنا أن العصور الوسطى أنكرت دوام الطبيعة مع الجراح التي أحدثتها الخطيئة، فكيف يمكن لنا أن نتخيل أن فلاسفتها يمكن أن يهتموا بطريقة جادة بإنجاز فيزيقا أو أخلاق أو ميتافيزيقا تقوم على هذه الفيزيقا وهذه الأخلاق؟ وطالما أننا افترضنا أن الموضوع الذي اتخذه اليونانيون لفكرهم العقلي قد توقف من الآن فصاعداً عن الوجود، فما هو الأساس الذي يمكن أن يترك بعد ذلك للفلسفة لا شيء سوف يفيد في الاعتراض بأنه يبدو أنه كان هناك فلاسفة في العصور الوسطى فهم يمكن أن يكونوا قد نظروا إلى أنفسهم على هذا النحو، لكن يمكن ألا يكونوا كذلك في الحقيقة، ذلك لأن مسيحيتهم تمنعهم من الأفراط في الفلسفة: ولا شك أن ذلك كان يمكن أن يكون صحيحاً لو أن موقفهم الديني كان على نحو ما وصفناه، فإذا لم تكن هناك إرادة حرة، فلا يمكن أن يكون هناك نضال أو كفاح ضد الرذائل، ولا أن يكون هناك تحقيق للفضائل بجهود مضنية، أعني أنه لن يكون هناك مجال للأخلاق.

وإذا كان العالم الطبيعي فاسداً تماماً، فمن الذي يمكن أن يضيع وقته سدى في فيزيقا أرسطو، وبإختصار إنه ما كان يمكن أن يكون للمسيحيين الأول فلسفة لو كانوا قد فهموا دينهم كما فهمه لوثر، إنهم في هذه الحالة ما كان في استطاعتهم أن يدفعوا أعمال المفكرين اليونانيين إلى الأمام، بل لكانوا بالأحرى قد حرموا قراءتها كما فعل هو نفسه، والنظر إلى الفلسفة على أنها آفة ووسيلة في يد الله الخالق لينتقم بها من الإنسان أنتقاماً عادلاً.

والمشكلة الوحيدة ضد هذه الدعوى - وإن كانت مشكلة حقيقية هي أن موقف المسيحيين في العصر الوسيط كان على وجه الدقة عكس موقف لوثر تماماً، ولقد كان لوثر يعرف ذلك جيداً وهذا هو السبب في أنه لم يغفر لهم أبداً، فعنده أن جميع الفلاسفة واللاهوتيين في القرون الوسطى كانوا وثنيين، فقد اعتقدوا أن الطبيعة تبقى قائمة رغم الخطيئة الأصلية، وأنها بمجرد ما تصلح بواسطة النعمة تصبح قادرة على الفعل والتقدم وكان يمكن للقديس بونا فنتير والقديس توما أن يندهشا قليلاً لو أنهما سمعا عن وضعهما بأنهما وثنيان، لكنهما كان يمكن أن يقبلا عن طيب خاطر الباقي كله، وما أن يفهم المرء ذلك جيداً حتى يصبح وجود الفلسفة في العصور الوسطى أمراً طبيعياً كما تصبح إدانتها من رائد الإصلاح الديني أمراً طبيعياً كذلك. إن المسيحيين في العصر الوسيط كما نرى يحتاجون إلى الفلسفة لجميع الأسباب التي منعت لوثر من أن تكون له فلسفة، فهم كمدافعين عن النعمة قد دافعوا أيضاً عن الطبيعة التي صنعها الله، تلك الطبيعة المزدوجة التي مات الله نفسه لكي ينقذها، وليسوا هم الذين سوف يجعلوننا ننسى عظمة الإنسان وبؤسه بل إنهم كانوا يعتقدون أن الإنسان كلما أدرك عظمته زاد إحساسه بمجده وجدارته الذي لا بد أن ينسبه في النهاية إلى الله. لقد كان القديس برنارد يقول: «حين يمتلك الإنسان شيئاً لا يعرف على الإطلاق أنه يمتلكه: فأي عظمة تكون في ذلك.؟» وفي استطاعتنا أن نقول إنه لم يضل ولم ينغمس في الطبيعة، والواقع أنه إذا لم تلغ عملية الخلق

فإنه من المناسب جداً للاهوتيين ومن المفيد لهم أن يبحثوا بشغف وأن يسألوا عن الخالق، وهم مثلهم، مثل الأطباء الصبورين سوف يبحثون عن الشكل الأول أو الأصلي لعملية الخلق والطبيعة، كما يبحث الطبيب عن أصل المرض لكي يصل إلى علاجه الحقيقي. ولكن كيف يمكن أن نطبق ألوان العلاج هذه وأن نستفيد منها ما لم نعرف شيئاً عن تشريح النفس؟. وكيف يمكن أن نعرف النفس دون أن نعرف الجسد؟ وكيف يمكن أن نعرف الجسد دون أن نعرف الكون الذي هو جزء منه، ولا شك أنه ليس من الضروري أن نعرف ذلك كله لكي نبشر بالخلاص أو نتلقاه، لكنه لازم لإنشاء «علم الخلاص» أعني علم اللاهوت theology.

الفصـل الثالـث

القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارستطالية الـجديدة

عهد التراجمة وانتقال التراث اليونانـي

إلـى أوربا الـمسيحية

تكاد العصور الوسطى أن تنقسم إلى قسمين:

(أ) القسم السابق على القرن الثالث عشر.

(ب) القسم المبتدىء من بداية القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر.

وتقوم هذه التفرقة على أساس نفوذ أرسطو والتراث اليوناني في العالم المسيحي. فبعد أن كان الطب ينحصر في ر مائل موجزة لرجال لا قيمة لهم، عاد الطب ابتداءً من القرن الثالث عشر إلى ر سائه أبقراط وجالينوس، وبعد أن كان الفلك منحصراً في رسائل تافهة مثل رسائل بيد Bède. أخذ الفلك صورة جديدة عن طريق المؤلفات التي وصلت إلى رجال العصور الوسطى سواء أكانت هذه المؤلفات هي اليونانية أم مؤلفات الفلكيين العرب مثل الفرغاني

والبنّاني وأبو معشر.

ونجد من جانب الدراسات الفلسفية أنه لم يكن لدى رجال العصور الوسطى غير بعض كتب «الأرغانون»، ثم المقولات المنحولة إلى القديس أوغسطين. وكانت الدراسات على كل حال تقتصر على رسائل هزيلة لبيد وغيره من رجال العصور الوسطى الذين عاشوا خصوصاً في القرنين الثامن والتاسع. ولكن أوروبا أخذت تترجم التراث العربي منذ القرن الثاني عشر. وكانت مراكز الاتصال بين أوروبا والإسلام في موضعين: أولهما في أسبانيا، وثانيهما في صقلية ومملكة نابولي. وقد بدأت هذه الحركة أول ما بدأت في طليطلة على يد رئيس أساقفتها الذي كون من حوله مدرسة من المترجمين . قام على رأسها أشهر المترجمين هو جند يسالفي رئيس الشمامسة في هذه المدرسة، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود. وأول ما بدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك والرياضيات والطب، ثم امتدت إلى الفلسفة. وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم الغربي، وذلك لأن الحاجة العملية تسبق دائماً الحاجة النظرية.

بدأت من القرن الثاني عشر ترجمة الفلاسفة. فترجمت موسوعة ابن سينا الفلسفية وهي كتابه «الشفاء». ثم انتقل المترجمون بانتهاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة. فترجم الفارابي والكندي، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب. وقام اليهود بالدور الأكبر، لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامي وأوروبا. وكانت طريقتهم في الترجمة أن يضعوا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة. لذلك كانت التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين. والواقع أن الواضع الحقيقي للترجمة هو الكاتب المسيحي.

كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية.

ويلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير من تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية. وعلى كل حال فقد قام المترجمون بجهد كبير في هذا السبيل، وأشهرهم جند يسالقي ويوحنا الأشبيلي وجيرردو الكريموني. وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة في كتب الفلاسفة المسيحيين لا تنهض دليلاً على أن كتب الفيلسوف الإسلامي المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية. فالإشارات إلى ابن باجة يخيل إلينا أنها ليست إشارات مأخذوة عن النص الأصلي مباشرة، بل هي مأخوذة عن إشارات في كتب أخرى وخصوصاً كتب ابن رشد. كان جند يسالقي متأثراً كل التأثر بالفلاسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك في كتابين له: الأول كتابه: «خلود النفس»[١] وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيسي الذي اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين براهينهم على خلود النفس. والثاني هو «تصنيف الفلسفة»[٢] هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريباً كل فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات. ويظهر في هذين الكتابين تأثير الفلاسفة المسلمين، لأن جند يسالقي يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن رشد والفارابي والسكندري. إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذي عرفته أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقي بل أرسطو في مسوح أفلاطونية. ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محدثة، كما هي الحال في كتاب «أثولوجيا أرسططاليس»، الذي هو عبارة عن تلخيص موسع «للتاسوعات» من أربعة إلى ستة لأفلوطين. ثم كتاب «في الخير المحض» - فهو تلخيص مأخوذ عن «عناصر أثولوجيا» تأليف أبرقلس. فهذه الكتب الأفلاطونية المحدثة كانت تُنسب إلى أرسطو، فكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلوطين سواء

---

(١) D: Immor T taltate animae.

(٢) De divisione philosophiae.

في كتب الشراح المسلمين وفي هذه الكتب المنحولة إلى أرسطو.

جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا، ثم أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن التراجم المباشرة عن اليونانية، فغزت الجامعات الأوروبية. وذلك لأن جامعة باريس كانت قد أنشئت في ذلك الحين، إذ جمعت في سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأمبراطور فيليب أوغسطس. وفي سنة ١٢١٥ صدّق البابا قوانين هذه الجامعة، وافتتحها بالنيابة عنه المندوب البابوي روبيري كورسون. ودخلت الكتب المترجمة لأرسطو في هذه الجامعة. بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلهيات. وكان القائمون على أمر هذه الجامعة يعرفون خطر هذه الكتب. أمثال جيّوم[1] دوسيروجيّوم[2] دوفرن. ونحن نرى الأخير يشير إلى مذاهب ابن سينا وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة المسلمين قصد تفنيدها. فكان على السلطة الكنيسة إذاً أن تتخذ موقفاً معيناً إزاء هذه الحالة لأن مذهب أرسطو لم يكن متفقاً مع ما عُرف حتى ذلك الحين. فبدأت السلطة الدينية بالتحريم. فنرى أنه في مجمع باريس الذي ترأسه بييردي كوربي[3] أسقف سانص عام ١٢١٠ قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطو بل وحرم عمل أي تلخيص لها. وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلاسفة. ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس، فإنه لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا. فظلت جامعة تولوز حرّة تدرّس ما تشاء. ومن هنا استمرت التراجم تغزو الجامعات الأوربية. ووجد سببان إلى جانب هذا ساعدا على نفوذ هذه التراجم:

أولاً ـ إن الكتب الطبية والفلكية والرياضية التي سمح بتدريسها احتوت أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية.

---

(١) Guillaume d, Auxerre.

(٢) Guillaume d, Auvergne.

(٣) Pierre de Corbeil.

ثانياً ـ من أجل تفنيد هذه الآراء الأرسطيّالية كان لا بد من معرفتها أولاً.

واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو شيئاً فشيئاً حتى إن قرارات التحريم تدل هي أيضاً على التطور في النظرة إلى هذه المؤلفات. فقرار غريغوريوس التاسع سنة ١٢٣١ - حرّم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة، فتطهر هذه الطبيعيات من الأقوال التي لا تتفق والدين - وكذلك في القرارات التي صدرت بعد ذلك، مثل قرار أنوستت الرابع سنة ١٢٦٢. واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه في سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة الليسانس في الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسطو الطبيعية. وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسطو قد تغلغلت تماماً في الجامعة الأوربية. ووُجدت إلى جانب هذه التراجم عن العربية، تراجم عن اليونانية مباشرة وأشهر المترجمين عنها هو جيّوم دمربك[1]. وقد كان عوناً للقديس توما في شروحه على أرسطو.

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة في القرن الثالث عشر، وجدنا أن الاتجاهات تكاد ترجع إلى الموقف الذي اتخذته كلُّ مدرسة إزاء الأفكار الجديدة التي بدأت تغزوا العالم الأوروبي، سواء من الشرق عن طريق الكتب العربية ومن بيزنطة عن طريق الكتب اليونانية. ثم إن هذه المبادىء اختلفت باختلاف المدارس التي نشأت فيها. فيلاحظ أن الاتجاه السائد في جامعة باريس غير ذلك الذي كان يسود في أكسفورد. كما أن النزعة الغالبة عند أتباع طريقة القديس د.منيك (المتوفى عام ١٢٢٢) غير تلك التي غلبت على أتباع القديس فرنسيس (المتوفى عام ١٢٢٦). وعلى كل حال تنقسم هذه المدارس إلى أربعة أقسام رئيسية:

---

(١) Guillaume de Moerbeke.

١ - المدرسة الأوغسطينية: وكان يمثلها أتباع طريقة القديس فرنسيس، وقد ساروا على الطريقة الأوغسطينية متأثرين بالقديس أوغسطين، كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين، إلا أن هؤلاء الأوغسطينين الجدد كانوا حريصين على ألا يقعوا في مذهب وحدة الوجود، فاضطروا إلى الأخذ بأقوال أرسطو خصوصاً في الهيولي والصورة.

٢ - مدرسة أتباع طريقة القديس دومنيك: وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو. وأصبحت هي الأساس، فنجد أن هذه الفلسفة الأرسطالية تكوّن في كل أجزائها الأساس لكل المذاهب الفلسفية التي أقامها رجال هذه المدرسة. وأشهر الممثلين لهذه المدرسة ألبير الكبير والقديس توما الأكويني. وقد نجحت هذه المدرسة نجاحاً كبيراً، إذا استطاعت أن تحارب النزعات المتأثرة بالفلسفة الرُشدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة.

٣ - المدرسة الرشدية اللاتينية: لم تكن هذه المدرسة كسابقتيها لتهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة، فابتدعت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين، وأشهر ممثليها سيجر البرابنتي.

٤ - مدرسة أكسفورد: كانت هذه المدرسة هي النواة للمذهب التجريبي في العصر الحديث، وقد تأثرت بالفلسفة العربية من الناحية العلمية، خصوصاً في الفلك والرياضيات، وأشهر ممثليها روجر بيكون.

١ ـ المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية، وكان أول الممثلين لها اسكندر دوهالس Alexandre de Halés (+ ١٢٤٥م) الذي أصبح أستاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس، وقد استمر في التدريس بباريس حتى وفاته، وكان عمله الرئيسي مقتصراً على شرح كتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي، وطريقته في هذا الشرح هي طريقة

أبيلارد أعني منهج «نعم ولا». وأشهر الآراء التي أدلى بها اسكندر دوهالس قولان مشهوران:

أولاً - قوله بأن المادة كلية واحدة، بينما الصور عديدة مختلفة.

ثانياً - قوله بالتوفيق بين تجريد الكليات عند أرسطو ونظرية الإشراق عند أوغسطين.

وجاء جان دولا روشيك تلميذ اسكندر دوهالس من بعده واختلف مع أستاذه في القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه في ثاني القولين.

أما الشخصية الرئيسية التي تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية في العصور الوسطى فهي شخصية القديس بونافنتورا.

الفصـل الرابـع

بونافنتـير (القديس)

BONAVENTURE (SAINT)

(١٢٢١ - ١٢٧٣م)

حيـاتـه:

فيلسوف ولاهوتي وصوفي مدرسي أعطى لقب «العالم السيرافي» Seraphique (بالنسبة لسيرافيم وهو أول رتبة من رتب الملائكة السماوية). اسمه الحقيقي يوحنا الفيدانزي John of Fidanze ولد في باجنوريا Bagnorea في توسكانيا في ١٢٢١ وبعد أن حصل على درجته العلمية في الآداب من جامعة باريس انضم إلى الأخوة الفرنسيسكان في ١٣٤٣ تقريباً. درس اللاهوت تحت إشراف أساتذتهم مثل الاسكندر الهالسي ويوحنا الروشيللي. وبعد وفاتهما استمر في دراساته تحت إشراف أودر بجو Eudre Bagaud ووليم المليتوني William of Meliton وقع تحت تأثير الدومنيكاني جوريك السانكنتاني Gueric of Saint Quentin والعلماني جويار اللاؤوني Guiard of Laon بدأ يحاضر في ١٢٤٨ في إنجيل لوقا وفي الكتب المقدسة الأخرى باعتباره متخرجاً في قسم الكتب المقدسة. لم يبق لنا كثير من هذه الشروح. ولكن يعتبر «الشرح على أحكام بطرس اللومباردي» الذي كتبه بين ١٢٥٠ - ١٢٥٢ أكمل نموذج لشروحه لهذا النوع من الفن في العصر الوسيط.

وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة باريس في ١٢٥٣ وعين

أستاذاً للاهوت حتى ١٢٥٧. وفي هذه الفترة ألف أربع مجموعات من «المسائل المتنازع عليها» Quostiones Disputatae «في معرفة المسيح» De Scientia وهو الكتاب الذي يعرض فيه النظرية الإشراقية «في سر التثليث» Demysterio Triaitatis يعرض فيه البراهين على وجود الله «في الإحسان والأشياء الأخروية» De Caritate et de Novissimis وقد أخذ منه توما الأكويني عدة فقرات في مؤلفاته.

وقد تأخر انضمام بونافنتير الرسمي إلى اعضاء هيئة التدريس حتى أكتوبر ١٢٥٧ بسبب النزاع الذي نشب بين الأخوة الفقراء والأساتذة العلمانيين. وفي هذا الوقت لم يعد بونافنتير قائماً بالتدريس الفعلي وأوقفت محاضراته. وفي فبراير ١٢٥٧ بعد انتحابه مديراً عاماً للنظام الفرنسيسكاني استقال من منصبه بالجامعة كي يكرس كل وقته لهذا المنصب الإدراي. ولكن ظل جزء كبير من نشاطه مركزاً في باريس فقد ظل مسؤولاً عن الأخوة وموجهاً لدراساتهم الجامعية كما كان يعظ بنفسه في الجامعة متناولاً كثيراً من المنازعات الدينية والفلسفية ومسبباً كثيراً من الاضطرابات للطلبة وللأساتذة على السواء.

مؤلفاته:

وفي هذه الفترة ١٢٥٧ وضع كتابه «ملخص في اللاهوت التأهلي» Breviloquium خرج فيه عن المنهج المدرسي التقليدي وطريقة العرض. وكتب أيضاً «في رد الآداب إلى اللاهوت De Reductione Artiumad Thrologiam ولا يعرف تاريخ كتاباته بالدقة كما كتب أيضاً «طريق الروح إلى الله» Itinerarium Mentisin Deum في ١٢٥٩ وهي أهم كتاباته التي تعبر عن صلب فلسفته. ولا تقل أهمية عن المجموعات الثلاث Collationes وهي سلسة من المحاضرات المسائية للطلاب والأساتذة ألقاها في دير باريس وتشمل «في الوصايا العشر» De Decem Praeceptis في ١٢٦٧، «في الهبات

السبع للروح القدس De septem Doris Spiritus Sancti في ١٢٦٨ «في أيام الخلق الست أو إشراقات الكنيسة» Illuminationes Ecclesiae Hexaemeron Sive في ١٢٧٣. وتمثل هذه الكتابات ردود فعل بونافنتير على الاتجاهات الرشدية السائدة في جامعة باريس. وهناك مجموعة أخرى لم تتم بسبب استدعاء بونافنتير من باريس وتنصيب البابا جريجوار العاشر له أسقفاً كاردنيالاً لمدينة البانو وقد عمل معه لتنظيم المجمع السكني الثاني في ليون، وتوفي قبل أن ينتهي المؤتمر بفترة قصيرة ودفن هناك بحضور البابا.

فلسفته ولاهوته:

وتبدو أهمية بونافنتير في اللاهوت أكثر منها في الفلسفة ويضعه دانتي في جنته Paradisio ورافائيل في المنازعة Disputa في مصاف توما الأكويني. ولا يوجد من بلغ شأوه في ميدان اللاهوت الصوفي ومن الصعب التفريق بين الفلسفة واللاهوت في مذهبه وذلك لأن معظم أعماله تم تأليفها بعد دخوله النظام الفرنسيسكاني وبداية عمله كلاهوتي وكاتب صوفي. ولكن السبب الرئيسي في ظهور فلسفته الصوفية هو ردود الفعل على الاتجاه العقلاني الذي كان سائداً في كلية الآداب بجامعة باريس والذي كان يهدد وجود اللاهوت والتصوف، والذي انتهى إلى إدانته بين ١٢٧٠ - ١٢٧٧ في الحكم الذي أصدره اتيين تمبتيية Etienne Temtpies أسقف باريس على ٢١٩ قضية تحتوي على أخطاء لاهوتية مثل: إن رسالة الفيلسوف هي أهم رسالة، لا توجد مسألة لا حل لها، لا يكسب الإنسان شيئاً من معرفة اللاهوت، الفلاسفة وحدهم هم الحكماء في حين أن كلام اللاهوتيين كله أساطير. أمام هذه الأخطار اضطر بونافنتير إلى الدفاع عن الدين المسيحي وبيان عجز الفلاسفة بوجه عام والأرسطيين منهم بوجه خاص على معرفة الحقيقة الكاملة. حاول أن يبين اشتراك الفلسفة واللاهوت في نفس الغاية وأن الفلسفة استقلال محدود، وأنها ليست إلا مرحلة من مراحل ارتقاء الذهن الإنساني نحو الحقيقة، وقمتها في التجربة

الروحية التي يتحدث عنها الصوفية مثل القديس فرنسوا الأسيسي.

ويستخدم بونافنتير المصطلحات الفلسفية استخداماً خاصاً لصالح اللاهوت. ففي أعماله المتأخرة يعطي المصطلحات الفلسفية معاني لاهوتية مما دعا البعض إلى اتهامه بالخلط بين الفلسفة واللاهوت، والحقيقة أن الفلسفة لديه في خدمة اللاهوت، بعد أن قضت الرشدية على اللاهوت، باسم الفلسفة.

الحب والإشراق:

وتشمل فلسفة بونافنتير عدة نظريات في الحب والأشراق، والمعرفة، والفيض، والنموذجية، والأخرويات، والكونيات.

فالنفس الإنسانية قادرة على إدراك الخير المطلق الذي هو الله كما أنها قادرة على الاتحاد معه والسعادة به. وهي لا تملك في هذا العالم إلا معرفة ناقصة بالله ولكنها تكون يقينية من خلال الإيمان، فالإيمان هو اليقين الفلسفي المطلق، والحب هو طريق المعرفة وليس الاستدلال العقلي. والعالم الحسي ما هو إلا طريق إلى الله مليء بالعلامات والإشارات إليه يفسرها العقل بمساعدة الإيمان. لقد كان الإنسان قادراً قبل الخطيئة على تأمل الله والنعيم بقربه ولكن منذ الخطيئة أصيب الإنسان بالجهل والشهوة. ولكن بفضل الجهد الإداري ومساعدة الفضل الإلهي يستطيع الإنسان على التغلب على الخطيئة وأثرها في العقل والإرادة جهلاً وضعفاً. ويتم ذلك في الصلاة والتأمل، فالفلسفة وحدها لا تكفي لكشف الحقيقة وهو الله، دون تجربة صوفية. الفلسفة تمثل الأشياء ولكن التصوف هو الذي يقود الذهن إلى الحقيقة التي يشارك فيها الإنسان. ويمكن تمييز ثلاث مراحل في الطريق إلى الله: الأولى البحث عن آثار الله في العالم، والثانية والبحث عن صورة الله في النفس، والثالثة تجاوز المخلوقات إلى النعيم بالله والقرب منه.

فالله موجود في أبسط العمليات العقلية وذلك لأنه إذا حددنا أبسط

الجواهر الفردية لجأنا إلى أكثر المبادىء سمواً حتى نصل إلى المبدأ الأول الفعل المحض وهو الله. فالعقل لا يدرك الأشياء كلية إلا بناء على فكرة الموجود الخالص، ووجود الله كفكرة في الذهن هو الذي يسمح بإدراكنا للعالم الخارجي. وظيفة الذهن هو تجريد الصور المعقولة من المعطيات الحسية. ولكن لا تتم هذه الوظيفة إلا بفاعلية الذهن. فكل ذهن به مادة وبه فاعلية، يحتوي على عقله المنفعل وعقله الفعال، ويرفض وجود عقل فعال مفارق كما هو الحال عند ابن سينا. يتجه الذهن الإنساني إما نحو أسفل للصور الحسية أو نحو أعلى للمعقولات الصرفة والأولى طريق الثانية. ويرفض بونافنتير وجود أي نوع من الأفكار الفطرية في الذهن ولا حتى بالمعنى الذي قصده صاحب المجموعة اللاهوتية Summa Theologica المنسوب إلى الإسكندر الهالسي الذي برهن على وجود أفكار في العقل الفعال يمكن الحصول عليها بالفعل عندما يشرق نور العقل الفعال على العقل بالقوة. رفض بونافنتير هذه النظرية مؤكداً مع أرسطو أن الذهن منذ الولادة صفحة بيضاء Tabula Basa في حاجة إلى مؤثرات حسية قبل أن يحصل على أية تصورات عن الموضوعات في العالم الخارجي. ومع ذلك استعمل بونافنتير نظرية الأشراق عند أوغسطين لتفسير كيفية إصدار الذهن أحكاماً على الأشياء الحسية طريقاً لقيمتها. فعندما يحكم الذهن على شيء بأنه خير أو جميل فإنه يكون على وعي ضمني بمعنى الخير والجميل في ذاتهما، وهذا يتطلب أن يكون الذهن على معرفة بالأفكار الألهية. وهذا لا يعني معرفة حدسية واضحة بالله كما هو الحال عند الملائكة أو القديسين بل يعني معرفة تشبه إدراك الإنسان بنور الشمس دون أن ينظر إلى الشمس ذاتها. كما يرفض بونافنتير الرأي المنسوب أيضاً إلى الإسكندر الهالسي والقائل بأننا نحصل على هذه الأفكار بناء على الآثار الباقية للفعل الإلهي تبقى في الروح مثل الذكريات الدفينة بل يؤكد بونافنتير على ما يسميه بالحدث المصاحب Contuition عندما نعلم موضوعاً مخلوقاً يشرق عقلنا فيحكم على الموضوع حكماً صحيحاً متفقاً مع حكم الله عليه.

وعلى الرغم من اتفاق بونافنتير مع أرسطو في أن معرفتنا بالعالم الخارجي أنما تعتمد على الحس فإنه لم يتفق معه تماماً في مبدئه القائل بأنه لا يوجد شيء في العقل إن لم يوجد في الحس أولاً، ويؤكد أن العقل يمكنه أن يتجه نحو الداخل، يفكر في الروح وفي ميولها؛ حينئذ يكشف العقل ذاته ويكشف الله كصورة له. فالاستدلال ليس عملية استنباطية أو استقرائية بالمعنى العادي، بل هو رد Reduction إلى داخل النفس، فالاستدلال يتم عن طريق الحدس المتجه إلى الأعماق.

وبالرغم من أن بونافنتير أحياناً يتابع يوحنا الدمشقي وبويس وأغسطين ويكشف عن وجود الله كحقيقة متضمنة بالطبيعة في الذهن الإنساني إلا أنه يعني بذلك رغبة الإنسان الطبيعية للمعرفة والسعادة، وهي رغبة في حاجة إلى توضيح قبل أن يتحقق الإنسان من أنها ترجع في النهاية إلى الله باعتبار الغاية القصوى. لذلك يقبل بونافنتير الدليل الأنطولوجي عند القديس أنسليم عن طيب خاطر، ففكرة الله في الذهن هي ماهيته التي تتضمن وجوده.

الفيض:

ويؤمن بونافنتير بنظرية الفيض يشرح بها كيفية صدور الموجودات عن الله اعتماداً على أفلوطين من خلال شروح الفارابي وابن سينا. تصدر كل المخلوقات عن الله بعملية حتمية ومن خلال متوسطات تتدرج بين الكمال والنقص؛ من الأعلى إلى الأدنى، وقد كان الهدف من هذه النظرية هو التوفيق بين قدم العالم عند أرسطو ونظرية الخلق في الكتب المقدسة. أراد بونافنتير أن يوفق بين الفيض واللاهوت المسيحي في «ملخص اللاهوت التأملي» مؤكداً أن الكون كله صدر في الزمان ومن العدم من مبدأ واحد عظيم تنظم قوته كل شيء طبقاً لنظام خاص يقوم على الوزن والعدد والمقدار. يرفض بونافنتير قدم العالم وقدم المادة، وثنائية الخير والشر، كما يرفض وجود العلل المباشرة المستقلة عن

العلة الأولى. ويصف المبدأ الأساسي بأنه قوة كاملة حرة في خلق مراتب متفاوتة في الكمال يصدر بعضها عن البعض الآخر.

النموذجية:

ولكن يبدو أن نظريات المعرفة والوجود والأخلاق عند بونافنتير قد تعاونت معاً لتصور الله ليس كعلة فاعلة وكعلة غائية فحسب بل كعلة نموذجية Explaire. فالله نوذج العالم، والمسيح ابن الله. وليس أرسطو هو نموذج الميتافيزيقي. لقد أخطأ أفلاطون في النظر فقط إلى أعلى وإلى القيم الخالدة والأفكار الثابتة، كما أخطأ أرسطو استاذ العلم الطبيعي في النظر فقط إلى أسفل وإلى العالم الحسي الذي أهمله أفلاطون. إن خطيئة أرسطو الكبرى هي رفضه نظرية المثل الأفلاطونية في مجموعها وغلقه الباب أمام الفهم الكلي للعالم. أما أوغسطين فإنه نموذج الحكمة المسيحية، لأنه وفق بين علم أرسطو وحكمة أفلاطون، وأكمل ما بدأه أفلاطون وأرسطو طبقاً للنموذج المسيحي. لم يبرهن فقط على أن المثل الأفلاطونية هي النماذج الأولى التي استعملها الله في خلق العالم، بل بين أن هذه النماذج مرتبطة بطريقة خاصة بالشخص الثاني في التثليث وهو حدث لا يمكن الوصول إليه إلا بوحي ألهي. يبين بونافنتير مقتفياً أثر أوغسطين أنه طالما أن الأب ينجب الإبن بفعل أبدي وهو معرفة الذات، يمكن تسمية الابن حكمة الأب ويحتوي في شخصه على كل قدرات الله الخالقة، فالابن هو كلمة اللوجوس التي يتحدث عنها الفلاسفة والتي تم الكشف عنها وحياً في مقدمة إنجيل يوحنا. الكلمة هي العلة النموذجية التي تم من خلالها كل شيء والتي تشرق في كل إنسان والتثليث هي العلة النموذجية التي يتم نسيج الكون بها طبقاً لمقاييس أوغسطين الثلاثة: الوزن والعدد والمقدار، وهي صورة التثليث في الكون. لقد اعتبر ابن رشد أرسطو النموذج الطبيعي الذي وحدته الطبيعة كي تكشف من خلاله عن المبدأ الأسمى في الإنسان ولكن بونافنتير يؤكد أنه المسيح وليس أرسطو هو نموذج الإنسانية،

فالكلمة ليست فقط الله بل هو الإنسان الكامل في شخص المسيح.

يعتبر بونافنتير إذاً نظرية المثل عند أفلاطون أول نظرية تقريبية لحدسه اللاهوتي، وقد أدى رفض أرسطو لهذه النظرية إلى وقوعه في أخطاء في تصوره لله. فإذا ما غابت عن الله الأفكار النموذجية فإنه يكون قد عرف ذاته فحسب دون العالم، ويكون الله مجرد علة غائية وليس علة فاعلة. وطالما أن الصدفة لا تفسر التغيرات الدورية في العالم، يصبح العالم خاضعاً لحتمية مطلقة، كما هو الحال عند الشراح المسلمين. وفي هذه الحالة لا يصبح الإنسان مسؤولاً ولا يستحق ثواباً أو عقاباً كما تصبح العناية الإلهية مجرد أسطورة. ولكن الأعتراف بوجود النموذجية يجعل المخلوقات كلها ذات طابع مقدس Sacramental أي أنها تصبح وسائل لعودة الروح إلى الله وتصبح الطبيعة مرآة الله تعكس كمالاته على مراتب متفاوتة وبالرغم من أننا لا نرى إلا الظلال أو الآثار للخالق في الجواهر اللاعضوية وفي الصور السفلى للحياة فإن روح الإنسان هي صورة الله والملاك هو شبيهه.

تستطيع الفلسفة إذاً أن تتعرف على الله في الطبيعة ولكن تكتمل هذه المعرفة في اللاهوت. ففي «سر التثليث» يبرهن بونافنتير على أن الفلاسفة يعلمون أن البداية تتطلب نهاية، وأن الموجودات المعتمدة تتطلب موجودات مستقلة، وأن الأشياء الحادثة تتطلب الموجود الضروري، وأن النسبي يحيل إلى المطلق، وأن الناقص يفترض الكامل، وأن الموجودات المشاركة تقتضي موجودات غير مشاركة، وأن الوجود بالقوة يشير إلى الوجود بالفعل، وأن الموجودات المركبة تقتضي الموجود البسيط، وأن المتغير يقتضي الثابت ولما كان الفلاسفة على علم بهذه الحقائق العشرة الواضحة بذاتها والتي لها سوابق في العالم الجسمي فإنهم يكونون قد علموا أشياء كثيرة عن الله.

كما يمكن معرفة الكثير عن طريق الروح التي تعكس ذاتها، فالروح لها ذاكرة وعقل وإرادة، وبالتالي فهي تعكس صورة الله وطبيعته الروحية بل

وتكشف عن سر التثليث. فالذاكرة تخلق موضوعات التفكير وتشابه الأب الذي ينجب الإبن، والعقل يفكر ويشابه اللوجوس والإرادة كمبدأ فعال تشابه الروح القدس. فالفيلسوف يبدأ الطريق والمؤمن يسير فيه حتى النهاية.

العودة:

ويصوغ القديس بونافنتير نظرية في الأخرويات وعودة الإشراقيين إلى الله من جديد والتي يطلق عليها لفظ Reductio. فالعودة بالنسبة للمخلوقات الدنيا هو اكتمالها في الإنسان ومن خلاله عندما يشكر الله على تكريمه وإنعامه بها. والعودة بالنسبة للإنسان من خلال المسيح الذي يمثل نموذج حياة الاستقامة أي بتحالفه مع الله بفضل المسيح. يستقيم عقل الإنسان عندما يجد الحقيقة، الحقيقة الأبدية، وتستقيم إرادته عندما تحب الخير، وتستقيم قوته عندما تكون استمراراً لقوة الله الحاكمة. لقد فقد الإنسان هذه الاستقامات الثلاث بفعل السقوط أو الخطيئة الأولى فعقله الذي أسره حب الاستطلاع أوقعه في حبائل الشك الذي لا ينتهي وفي المناقشات التي لا نفع منها، وإراداته التي تحكمت فيها الشهوات أوقعته في براثن الطمع والرغبات، والقوة التي سادتها الأنانية تدفعه إلى الاستغلال والانفصال عن كل شيء. ولكن بالرغم من ضياع حالة العدالة الأولى في الإنسان فإنه ما زال راغباً في العودة إليها وكأن بحثه الدائب عن الملذات جعله يتطلع إلى الخير الأقصى. يستطيع الإنسان إذن من خلال الإيمان والحب أن يعثر على طريقه من جديد. ولما كانت المعرفة ممكنة في كل مراحل طريق العودة فإن الحكمة هي طريق العودة الميتافيزيقي، العودة الأشراقية، فكل معرفة هبة من أعلى، من أب الأنوار، وهذا هو موضوع «عودة الآداب إلى اللاهوت» وعلى الرغم من أن رجوع الإنسان يبدأ بالنور الطبيعي الذي ينعكس أولاً في العالم الخارجي ثم يعود إلى العالم الداخلي، فإنه لا يكتمل إلا بالإشراق الطبيعي للأفكار الإلهية الذي يبلغ ذروته في الوحدة الروحية بين النفس والله، هذه التجربة الصوفية ليست هي الرؤية الواضحة للمباركين في

السموات، بل هي الجهل للعالم De Docta - Ignonantia الذي يشير إليه الصوفية والذي يعطي القديسين مثل القديس فرنسوا قبل الموت وفي تحليل العالم المادي أدخل بونافنتير عناصر خارجية على نظرية أرسطو في الصورة والمادة، فقد تبنى نظرية ابن جبرول الخاصة بالتركيب المادي الصوري للمخلوقات الروحية والمادية، ويبرهن عليها بأنه لما كانت المخلوقات لها قدر من القوة «فالله هو وحده الموجود بالفعل» فلا بد أن يكون لها نوع من المادة طبقاً لنظرية أرسطو أن المادة مبدأ القوة ومصدرها فالمادة الروحية الموجودة في الروح الإنسانية وفي الملائكة لا يمكن فصلها عن الصورة الروحية. والجواهر الروحانية ليست خاضعة للتغير، فلا تموت ولا تتحلل مثل الأجسام الأرضية ولا يمكن أن تكتمل بصورها نحو صور أعلى كما تفعل المادة الجسمية.

وبشر بونافنتورا العالم المرقى معتمداً على نظريات الضوء التي توصل إليها روبير جروستست Robert Grossteste ومدرسة أكسفورد. فميز بين الضوء Lux والنور Lumen فالأول هي الصورة الجوهرية الأساسية، سبب بقاء الأجسام الأرضية والسماوية ومصدر الحركة الداخلية فيها. والضوء هو الأشعاع غير المرئي الذي يصدر عن الأجسام السماوية مثل الشمس ويوجد في الوسط الشفاف وهو قوة فاعلة وشيء جوهري في ذاته، ولا توجد بينه وبين الوسط الشفاف الناقل إلا علاقة عرضية فهو الوسط الذي يشع من خلاله دائماً وفي كل لحظة بعملية تكوينية تسمى التكاثر. ولما لم يكن النور صورة عرضية أو جوهرية بالمعنى الدقيق فإنه لا يمكن استخراجه من قوة المادة كما تخرج الصورة الجسمية الأخرى باستثناء الضوء Lux ومع ذلك فهو في حاجة إلى وسط مادي أو جسم يوجد معه دون أن يغير من جوهريته. وهو لا ينفذ فقط خلال الكرة الأرضية ويتحكم في تكوين المعادن ولكنه بفضل شفافيته وصفائه وروحانيته فإن الأشعاع الجوهري يجعل الأجسام مستعدة لقبول صور الحياة فتكون نوعاً من الوسط بين الروح والبدن، ويفعل في حالة انتاج الحيوانات

ويعمل كأحد العوامل الخارجية التي تنتج الصور العليا من المادة فهو يوجد كعلة بذرية Seminal Reason.

اعتمد بونافنتير على هذه النظرية مقتفياً أثر أوغسطين ومفسراً إياه من خلال أرسطو ومخالفاً توما الأكويني، فهذه الأمكانيات قوى فاعلة كما هو الحال عند أرسطو أكثر منها قوى منفعلة هي صور ضمنية في المادة في حالة كون أو وجود جرثومي بذري. وكل الصور باستثناء صورة الضوء الأول والروح الإنسانية التي خلقها الله مباشرة تخرج من خلال تعاون القوى البذرية والعوامل الخارجية تحت تأثير الضوء.

وعلى خلاف توما الأكويني اعتقد بونافنتير أن الخلق في الزمان على عكس قدم العالم عند أرسطو يمكن البرهنة عليه عقلاً بالاعتماد على مبادىء أرسطو نفسها وعلى مفاهيم العصر الوسيط مثل العدد واللانهائية وعلى افتراض أن خلود الروح الإنسانية حقيقة صرفة.

وأخيراً لقد حوت فلسفة بونافنتير على كل ما هو مثالي في المسيحية ولما عاش في عصر حاسم في تاريخ الكنيسة فإن نظامه ولاهوته التأملي يقوم بدور الوسيط بين الأطراف. فباعتباره متخرجاً في الآداب ومتخصصاً في اللاهوت، وضع الفلسفة في خدمة اللاهوت دون أن يؤيد طرفاً على طرف. لم يدافع عن نظام الفراء ضد هجوم العلمانيين، بل عالج خلافات الفريقين محاولاً المصالحة بينهما، وباعتباره مديراً عاماً أخذ مواقف متوسطة بين الفرق المتطرفة في النظام الفرنسيسكاني التي اختلفت حول موضوع الفقر الإنجيلي والاشتغال بالعلم. كان يهدف بمؤلفاته إلى تحييد الأخوة المعادين للعقل الذين ظنوا أن الحياة الأكاديمية معارضة لحياة الزهد التي بدأها القديس فرنسوا. وباعتباره كاردينالاً لعب بونافنتير دوراً أساسياً في مجمع ليون للمصالحة المسيحية اليونانية والمسيحية اللاتينية وباعتباره أوغسطينياً فإنه قوى جانب اللاهوتية لعباده مذهب أرسطو والعقلانية الرشدية.

وبالرغم من إدانات باريس لبعض قضايا الفلاسفة بين ١٢٧٠ - ١٢٧٧ بما فيها بعض قضايا توما الأكويني فإن بونافنتير قد حدد الاهتمام بفلسفة أوغسطين على يد متى الأكوسبرتي Acquasparta وروجر مارستون Roger Marston وبيكام Peccham وآخرين من ممثلي المدرسة الأوغسطينية.

مؤلفاته: أهمها:

1.Opera Omnia, Quaracchi, 10 Vol. 1882 - 1902.

2.Question disputes, De caritate, De Novissimis, Paris, 1950.

3.Collotiones in Hexameson, Quracchi, 1939.

ترجماته: أهمها:

1.E.T. Healy: De Reduction. N. Y. 1950.

2.Ph. Boehner: Itinerarium: N. Y. 1956.

3.EE Nemers: Breviloquium, London 1946.

الفصل الخامس

دعوته إلى المسيحية:

ونحن نعلم بعد ذلك أنه تجول ما بين المانيا وإيطاليا وفرنسا وذلك بقصد الدعوة إلى المسيحية ومحاولة تفسير ما غمض منها والدفاع عنها. ومع أن جامعة باريس قد منحته الدكتوراه إلا أنه لم ينتظم في التدريس بها، بل كان ينتدب إليها أحياناً. وقد تمخض عن ذلك كتابه المباحث في الأيام الستة. ثم نعلم بعد ذلك أن بونا فنتورا عين أواخر حياته (كاردينالا) إلا أن ذلك لم يستمر طويلاً حيث توفي بعد تعيينه بشهور قليلة فقد مات صاحبنا عام ١٢٧٤ عن ثلاث وخمسين سنة.

أما عن أهم أعماله فنجد شرحه على «أحكام» بطرس اللومباردي ورسالة «رحلة العقل» وكذلك «إرجاع الفنون إلى اللاهوت».

أما عن فلسفة بونافنتورا فهي إلى الوجدان أقرب منها إلى العقل. فهو يميل إلى أفلاطون بقدر ما يبتعد عن أرسطو وهو يجعل العقل دائماً في خدمة الدين ويطالبه بأن يلجأ إلى الدين كي يستمد منه العون والهداية وأن يكرس (العقل) كل جهده للدعوة إلى الدين والتكمل به. أما مهمة الدين نفسها عند بونا فنتورا فهي الاستشراق نحو العالم الروحاني حيث الوصول والاتصال ولا ينبغي للمرء أن يثبت بالعقل في كل آن. لأن من شأن ذلك تشويه الدين عند بونافنتورا حيث يرى أنه بمجرد أن ينظر المرء إلى نفسه أو إلى العالم المحسوس فسوف يجد الله مباشرة. فمعرفة الله أمر يخبره إنسان بحدسه مباشرة. وسوف

يتضح ذلك كله من خلال عرضنا لبعض حوادث فلسفته.

مشكلة المعرفة:

مشكلة المعرفة هي مشكلة النفس الإنسانية في المقام الأول وأقصد هنا النفس الناطقة بطبيعة الحال التي هي العقل ويرى القديس بونافنتورا أن العقل الإنساني ينقسم قسمة اعتبارية إلى نوعين: عقل أدنى وعقل أعلى وذلك في محاولة منه لتفسير العالمين: المحسوس والمعقول.

فهو يرى أن النفس الإنسانية تتجه بعقلها الأدبي نحو المحسوسات الخارجية وتتجه بعقلها الأعلى نحو المعقولات التي لا شبيه ولا نظير ولا عد لها في العالم المعقول.

ويرى بونافنتورا أنه ليس صحيحاً أن كل ما لدينا من معرفة حاصل للنفس من جراء اتصالها بالعالم المحسوس. صحيح أن لدى النفس معقولات حصلتها أو إن شئت جردتها واستخلصتها من العالم المحسوس وهذه يمكن أن ترد إلى العالم الخارجي لكن ثمة معقولات أخرى يصعب على المرء أن يجردها أو يحسها في الخارج وهذه الموجودات يرى أنها تنتمي إلى العقل الأعلى حيث أنها بطبيعتها مجردة.

ولا شك أن موضوع العقل الأدبي في هذه الحالة يختلف عن موضوع العقل الأعلى. فالعقل الأدبي موضوعه مادي محسوس متغير غير ثابت أما موضوع العقل الأعلى فإنه ثابت باق لا يتغير ولا يتبدل لأنه عال على الزمان والمكان وهو يتعامل مع الكلي لا مع الجزئي، ومن شأن الكلي كما نعلم الخلود والبقاء.

ويضيف بونافنتورا إلى ذلك أن مبادىء العقل الأدبي تكون مكتسبة من

الخبرة ومن التجربة أما مبادىء العقل الأعلى فإنها تكون أولية سابقة على كل تجربة ولهذه يجب احترام هذه المبادىء احتراماً ضرورياً لأنها مبادىء أولية فطرية يجب احترام المبدأ الأول (الله) فهو كل شيء ويجب تصديق الله الحق بالذات ويجب إيثار الخير الأعظم على خير هذه المبادىء يدركها العقل في النفس طالما يتوجه إليها. فهي فطرية إطلاقاً وهي أعلى من النفس يحكم بها العقل ولا يحكم عليها. وليس أعلى من النفس سوى طالعتها. فهذه المبادىء مطبوعة في النفس عن الله ودالة عليه.

ومن هنا آمن بونا فنتورا بدليل أنسلم على وجود الله لأنه رأى أن وجود الله فطري في النفس الإنسانية. وهذا الوجود الإلهي هو الأساس الذي تقوم عليه كل أفعالنا وإذا شئنا الدقة قلنا: نحن لسنا في حاجة إلى إقامة البراهين على وجود الله بل نحن في أشد الحاجة إلى تفسير حقيقة الوجود الفطري لله داخل كل نفس في نفوسنا. فوجود الله ليس في حاجة إلى البرهان ولكنه في حاجة إلى التحليل والتفسير.

الله إذاً موجود في فطرة كل منا ولهذا كان هو كل شيء بالنسبة إلى بونا فنتورا. وبسبب ذلك رأى أن كل أفعالنا تتجه في النهاية نحو الله فنحن نسعى إلى السعادة الحقة وكل أفعالنا ليست إلا وسائل ومناهج وطرق نسلكها لكي نحقق في نهاية المطاف سعادتنا. وهو يرى أنه إذا حللنا كل فعل نقوم به لوجدنا أنه ينتهي إلى الله.

ويرى بونا فنتورا أن الحس والعقل كثيراً ما يعتريهما الخطأ لأن ما يدركه الحس (المحسوس) وما يأخذه عن العقل متغير متقلب وهذا هو سببه الخطأ الذي يصيب الإنسان. وهو يرى أن وجود هذا الخطأ أو بتعبير آخر وجود هذا التغيير دليل وإشارة إلى وجود حقيقة ثابتة خلف هذا التغيير. لذلك ينبغي في كل علونا ومعارفنا أن نقيم الحقيقة على ما به تشارك هذه الموجودات في الله. بمعنى أن الموجودات تضع نصب عينها في حالة تغيرها وتبدلها الله كهدف

تسعى نحوه. وهي من هذه الجهة تجتمع على حقيقة واحدة هي الله.

لكن السؤال الآن: هل بوسع العقل (وبمعاونة الحس له) أن يصل إلى الحق إلى الله هل يستطيع العقل أن يفهم النقل وباختصار ما هي الصلة بين العقل وبين النقل.

الإيمان والعقل:

غاية العقل الوصول إلى اليقين وهي بعينها الغاية التي يسعى إليها النقل فالهدف مشترك بين كل من الفلسفة والدين. لكن الاختلاف يبدأ من نقطة الانطلاق فالدين يبدأ من حيث تنتهي الفلسفة والفلسفة تبدأ من حيث ينتهي الدين. الفلسفة تبدأ سعيها خطوة خطوة نحو الحقيقة بينما الدين يبدأ بتقديم هذه الحقيقة كلها دفعة واحدة للإنسان ثم تأتي بعد ذلك مرحلة التعقل تعقل هذا الدين.

والقديس فنتورا بوصفه رجلاً مسيحياً آمن بالمسيحية جعل البداية للدين. فالدين عنده أقدم من العقل بمعنى ما. لكن هذا الدين يستخدم الحجج التي يستخدمها العقل فيما بعد. ولهذا قلنا أن الأختلاف هو في نقطة الأنطلاق فحسب خاصة وأن فنتورا لا يفرق بين العقل وبين الدين كما ذهب من قبل أوغسطين إذ إن مهمة الإيمان تثبت وجوده من خلال إدراك العقل له بأدلته وبراهينه. وعلى العقل أن ينشد الإيمان فلا غنى للعقل عن النقل ولا وجود للنقل بدون العقل.

وبونا فنتورا يرى أن العقل الإنساني نور إلهي وهو قبس من نور الله وهو أشبه برسول إلهي داخل الإنسان من مهامه حث الإنسان على النظر والاستدلال وبلوغ النور الإلهي. ولهذا يرى فنتورا أن العقل بوسعه أن يدرك الحقيقة الإلهية لكنه عاجز عن الإحاطة بها بمفرده. فقد يصل إلى أعتابها وقد يدرك قدراً محدوداً منها وقد لا يدرك شيئاً منها كلياً.

ويستشهد فنتورا على عجز العقل وحاجته الشديدة والضرورية إلى سلطة الوحي بكل من أفلاطون وأرسطو. فقد ولى الأول عقله تجاه السماء بينما نظر الأخير إلى الأرض. أفلاطون أدرك قدراً من الحقيقة بينما أرسطو لم يبلغ شيئاً. ومن هنا كانت أخطاء أرسطو الجسيمة فيما يتعلق بإنكار الخلود والعناية الإلهية والكفر بفكرة خلق العالم وإنكار الحرية الإنسانية... إلخ أما أفلاطون فقد استطاع أن يدرك عالم المثل (أو إن شئت الصور التي هي أفكار الله عند أنسلم) ويعترف بمفهوم الإلوهية وبفكره الصانع. لكن أفلاطون عرض كل هذه الآراء التي لا بأس بها بطريقة مشوشة تدل على عجز العقل في المقام الأول عن بلوغ الحقيقة وإدراكها لذلك فإن العقل «حيثما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الامتياز لأنهم وصلوا عن طريق الانحراف الإلهي إلى بعض الحقائق ولكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل الحقائق. فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنه قصد في ذكر صفاته. ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله وهذا هو المطلب الأخير فإن لم ندركه فمعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها. فما لتلك الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ألا هي إثبات وجود الله وبيان صفاته. فلا بد إذن من أن نهيب إلى جانب العقل بالنور الإلهي وهو نور الوحي أو العقل.

على أن القديس بونا فنتورا لم يفهم العقل كسلطة متميزة عن القلب والإلهام. فقد مزج بينه وبين الوجدان الصوفي (أو البصيرة) وهو قد أوضح أن الهدف من النظر العقلي خلال رحلة العقل الطويلة الشاقة هو الحصول على السعادة التي أوضح أنها لا تتم للمرء إلا من خلال طابور طويل يبدأ أول ما يبدأ بأن يكون الإنسان فاضلاً. ولن يتم له ذلك إلا إذا تخلص من الخطيئة. وهذه لا تتم إلا عن طريق تطهر النفس ومجاهدتها وعلاقة التطهير حصول الفضائل ورسوخها في النفس وبعد أن تثبت هذه الفضائل وتصير ملكه لدى صاحبه

تأتي النفحات الإلهية أو المواهب اللدنية من قبل روح القدس. إذ إنها لا تحصل إلا لمن يستحقها، لا تحصل إلا لأفاضل الناس. وبعد هذه النفحات الربانية تحدث المعاينة والمكاشفة والعناق كما يقول الصوفية.

وكما هو ملاحظ غير «أن روح القدس في منحها لهذه المواهب تعطيها أولاً للمؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين وأخيراً تهب رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلهية عن طريق التصوف. وهنا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات. فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن ماهيات الفيض السانح للقداسة؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد؟ هذا الشطر الأخير هو رأي القديس بونا فنتورا لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد في رأيه دون أن تكون متجهة في بحثها نحو الله. هذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده، بل لا بد من مد، يستمد من اللطف الإلهي (بدوي ص ١٠٢).

وكأننا قد وصلنا بهذا إلى عين النتيجة التي انتهى إليها القديس أوغسطين حينما تحدث عن الإيمان الذي ينشد العقل وعن العقل المؤمن المهتدي بضوء العقل. ولهذا فلا غنى للواحد منهما عن الآخر وإن كانت حاجة العقل إلى النقل أشد من حاجة النقل إلى العقل لأن فنتورا يرى أن النقل أعلى مرتبة من العقل. فضلاً عن أنه هو البداية وهو النهاية فبالإيمان بدأ طريقه وبالإيمان أيضاً يريد أن يختتم هذه الطريقة. أي أن مهمة العقل أن يدور في فلك النقل ويستكشف مسالكه.

براهين وجود الله:

قبل أن نتحدث عن أدلة وجود الله عند القديس بونا فنتورا لا بد من أن أشير إلى أن بونا فنتورا يرى أن معرفة الله معرفة فطرية وأن الله ليس في حاجة إلى برهان أو دليل لأن وجوده أوضح من أي وجود آخر يمكن أن يستند إليه لإثبات الوجود الإلهي. وكل هذا أمر جارى فيه بونا فنتورا العقيدة المسيحية

وآمن بما جاءت به. غير أن بونافنتورا ذهب إلى أن هناك بعض الكافرين بوجود الله. ومن هنا كانت براهينه أقرب إلى محاولة إزاحة هذا الكفر العارض من نفوس هؤلاء الناس منها إلى إيجاد دليل لا يستند أساساً إلى النقل. ولذلك نجد أن بونا فنتورا قد ركز هنا وبصفة عامة على الأسباب التي تؤدي إلى جحد الوجود الإلهي.

وقد ركز في هذا الصدر:

١ - أنه ينبغي أن نتنبه إلى أننا لا نحيط علماً بالله ولكننا ندركه فحسب. فلا يوجد موجود يحيط علماً بالله إلا الله نفسه. أما نحن فمن الواجب أن نقتصر على إدراكه فحسب كي لا نحمل أنفسنا ما لا طاقة لنا به.

٢ - وعلى ضوء هذا العالم (الناقص) البشري لا ينبغي لنا أن نستنتج من بعض الأحداث التي تصيب العالم بالأضرار أو أن نستنتج من بعض الكائنات المشوهة في خلقتها عدم وجود مدبر لهذا العالم أو أن نقول بانتفاء العناية الإلهية.

٣ - كذلك لا ينبغي لنا أن نثق في العقل ثقة مطلقة وبغير مبرر فنقول أن ما يقول به الحس والعقل هو كل شيء وأن ما ينكره الحس والعقل هو كل شيء وأن ما ينكره الحس والعقل لا وجود له. ذلك أن الوجود ليس قاصداً ومتوقفاً على مدارك الإنسان فحسب كما أنه ليس هو العالم الحسي الذي يبدو لنا بل هناك وجود آخر معقول قد لا نتنبه إليه ومن هنا كان موقف بونا فنتورا من العقل وصلته بالعيان أو الحدس الصوفي. فقد اقترب في نهاية المطاف من الاتجاه الصوفي بقدر ما ابتعد عن الاتجاه العقلي الصارم.

٤ - الأمر الرابع الذي ينبه إليه بونا فنتورا أو يحذرنا منه هو محاولة من تشبيه الله وتمثيله بأي كائن من الكائنات المتطورة. وهنا نجد أنه من الخطأ الفاحش أن نتصور الله على غرار تصوراتنا الحسية. إذ من شأن مثل هذه التصورات الفاسدة أن تحول بين المرء وبين الإدراك الحق للوجود الإلهي.

٥ - أضف إلى ذلك أن بونا فنتورا يريد أن ينبه إلى الفرق الذي كثيراً ما يقع فيه فريق من الناس بين اللامتناهي من الناحية المادية وبين اللامتناهي من الناحية الروحية. فهو أولاً يرى أنه لا يوجد شيء مادي لا متناهي. أما اللامتناهي من الناحية الروحية (الله) فيرى بونافنتورا أنه نظراً لبساطته فإنه موجود في كل الوجود بحيث إذا أدركناه في جهة نكون قد أدركناه كله.

بعد هذه الإرشادات والتنبيهات من جانب بونا فنتورا والتي لا بد من أن نضعها في الحسبان ونحن نعالج أدلة وجود الله يبدأ الرجل سرد هذه الادلة.

١ - يقوم البرهان الأول عند بونا فنتورا على أساس أن وجود الله وجود فطري فينا (لاحظ التناقض بين وجود الله الفطري ومحاولة إثبات وجود الله الذي يتضمن عدم وجوده في الفطرة) فهو يرى من خلال رسالته «رحلة العقل» أن الغاية القصوى طلب الحكمة والسعادة والمعاينة والمشاهدة... وكل هذه أمور تنزع إليها النفس الإنسانية بفطرتها. ولا يمكن للنفس أن تنزع بفطرتها نحو شيء لا وجود له. معنى هذا أن الدوافع الفطرية لبلوغ السعادة وإدراك الله يتضمن وجود الله ذاته.

هذا هو برهان بونافنتورا الأول على وجود الله. وهو برهان خلط فيه بين هذه الماهية وبين وجود الماهية (كما حدث مع أنسلم) وليس المطلوب عندنا هو إثبات الماهية ولكن المطلوب هو إثبات الوجود الفعلي الواقعي لهذه الماهية. لأنا نرى أن الوجود شيء آخر. لكن بونا فنتورا كان متسامحاً مع نفسه لأنه يرى أن ماهيته الله عين وجوده وأن وجود الله عين ماهيته لكن كيف له أن يثبت ذلك هذا هو المشكل.

٢ - البرهان الثاني أن بونا فنتورا يعتمد أيضاً على ما لدينا من آراء وأفكار فطرية عن الواحد والمحرك الأزلي والبسيط والخالد... إلخ هذه أفكار توجد لدى كل منا لكنه لا ينتبه إليها إلا من خلال هذا العالم المحسوس. ولهذا فإن برهان بونا فنتورا هذا يعتمد على النظر في هذا العالم المحسوس والارتقاء منه

إلى العالم المعقول. فهذا العالم به كون وفساد وبه حركة وتغيير وبه انتقال وسكون... وكل هذا يشير في نهاية الأمر إلى الوجود الإلهي. فالتغير لا بد أن يستند إلى شيء ثابت هو الله والحادث يشير إلى الباقي والمتناهي يميل إلى اللامتناهي والحركة تشير إلى المحرك. هنا في هذا البرهان يرى بونا فنتورا أننا لا نبدأ من العالم المحسوس كما تخيل للبعض ولكنا انطلقنا من العالم المحسوس ولدينا أفكار وتصورات عن العالم المعقول لأن ذاك (العالم المحسوس) لا وجود له إلا بهذا (العالم المعقول). بعبارة أخرى أن صفات الله فطرية في النفس أما صفات الأشياء فمكتسبة ولهذا فإنها حديثة بينما الأخرى قديمة قدم النفس الإنسانية أي أنها توجد لدى المرء قبل نظره في الأشياء لكنه قد يفوته أو يغيب عنه وجودها لديه فيعتقد أنها حادثة في نفسه بعد تأمله في هذا الكون والخروج منه إلى ما وراءه. يقول د. عبد الرحمن بدوي ص ١٠٧ «يجب أن نلاحظ أن القديس بونا فنتورا وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحسي فإنه لم يستخدمه ليشتغل بمحسوسات بل ليشتغل بمعقولات أيضاً. ذلك أن المعقولات في نظر بونا فنتورا سابقة على المحسوسات ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى. فنقطة البدء هنا هي المعقولات وليست المحسوسات. ذلك لأنا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغيير فأنا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلاً لصفات إيجابية موجودة في عقلنا من قبل وهي صفات القدم والبساطة والثبات. فهذه الصفات الإيجابية أسبق في الوجود ومن الذهن من الصفات الأخرى. فيقوم هذا البرهان إذاً على المعقولات وليست المحسوسات نقطة بدء مطلقة كما يقول القديس توما.

٣ ـ البرهان الثالث الذي يسوقه بونا فنتورا كشاهد صدق على وجود الله هو البرهان الأنطولوجي الذي قال به من قبل أنسلم. فهو يرى أن قولنا: «الله موجود» قضية تحليلية وليست قضية تركيبية، وهي قضية أولية بمعنى أنها أقرب إلى البديهيات أو المبادىء الأولى التي لا يحتاج فيها الإنسان إلى استدلال أو

برهان. فإذا قلت الله موجود فإن الوجود لا يضيف شيئاً جديداً إلى الله. فالمحمول هنا متضمن في الموضوع بل يكفي أن أقول «الله» حتى أدرك أنه موجود.

وقد صاغ هذا الدليل على الوجه التالي:

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود.

ولكن الله هو الله.

إذن الله موجود.

هذا الدليل يستند كما أشرنا من قبل إلى أن وجود الله ضروري ضرورة مطلقة وهو فطري في النفس ولا يمكن للنفس مهما كانت جاحدة أن تنكر وجود الله لكنها كثيراً ما تقع فريسة لبعض التصورات الخاطئة ويستند هذا الدليل أيضاً إلى أن الماهية الإلهية عين الوجود. ولهذا ليس ثمة داع لبيان كيفية الانتقال من الماهية إلى الوجود فليس هنا انتقال من شيء إلى شيء آخر بل إني أنظر إلى الله بحسب اعتبارين متمايزين فحسب ألا وهما الوجود والماهية لكنهما في الحقيقة موجود واحد هو «الله».

الصفات الإلهية:

يتابع القديس بونا فنتورا شرحه العقلي لعقيدته التي آمن بها من قبل وقد تجلى ذلك في أدلته على وجود الله وفي الصلة بين العقل وبين النقل وهنا في مشكلة الصفات الإلهية تتجلى هذه العقيدة ويتضح منها إلى أي حد طوع بونا فنتورا العقل في خدمة الدين.

فهو يرى في البداية أن الله مباين لسائر المخلوقات من جهة أنه معقول خالص. ومن شأن هذا الكائن المعقول الخالي من كل عنصر مادي أو على حد تعبيره الله الذي هو «روح خالصة وحقيقة عليا» أن لا تتمايز فيه الجهات. وهو هنا يتابع سلفه حينما قرر أن الصفات عين الذات ولا فرق بين الذات وصفاتها.

فالله من صفاته العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها. وما يميز الله ويمتاز به هو أنه أولاً يعقل ذاته بذاته وأن العقل والمعقول عنده أمر واحد حقيقة واحدة. والمعقول من الذات الإلهية لا يضيف علماً جديداً إلى العاقل منه والعاقل منه لا يفيد أمراً جديداً لم يكن له لأن المعقول هو العقل فكيف يضيف الموجود إلى نفسه علماً جديداً بنفسه من نفسه!! فعلم الله ماهيته وماهية الله علمه. ومن ماهيته أنه عاقل نفسه بنفسه ولنفسه. ولهذا فأن الصلة هنا بين العاقل وبين المعقول صلة قوية كاملة.

ولكن يحدث أن ينشأ من خلال تعقل الذات لذاتها صورة مشابهة للذات من خلال عملية التعقل. لأن الإدراك كما هو مفهوم حصول صورة المدرك في الذات المدركة. فإن يعقل الله ذاته بذاته معناه أن يحصل على صورة ذاته بذاته وهذه الصورة ليست هي الذات وليست أيضاً غير الذات وإنما هي صورة مشابهة للذات. ولهذا فثمة فرق بين الذات وبين الصورة المشابهة للذات. وهذه الصورة المشابهة للأهل حق الإبن أو الكلمة.. «فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه صورة معقولة مشابهة لذاته هي «الكلمة» وليست هذه الكلمة تعقلاً فقط أي ليست عقلية خالصة ولكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته على الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها وعلى ذلك فليس «الإبن» أو ليست «الكلمة» فعلاً لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته ـ وتعقل الله لذاته هو فعله وجوهره. بل إرادة الله أيضاً لخلق الأشياء وقدرة الله أي تحقيق هذه الإرادة ومن هنا فأن «الكلمة» هي:

أولاً: ـ الذات باعتبارها فعلاً وهي ثانياً: ـ العلم وهي ثالثاً: ـ الإرادة وهي رابعاً: ـ القدرة.

عن طريق الكلمة إذن نستطيع أن نفهم الصفات الإلهية ونستطيع أيضاً أن نفهم العالم وتكوينه.

فالكلمة التي هي الابن عند بونا فنتورا تعني العلم الإلهي، فقد رأينا أن

الذات العالمة هي الذات المعلومة ورأينا أن طبيعة العالم حصول صورة المعلوم لدى العالم أو انطباع صورة المعلوم لدى العالم. وقلنا إنا لسنا بصدد تمييز جوهري أو أساسي هنا بين موضوع العلم وبين العالم لأن المعلوم هو العالم.

على أن إدراك المعلوم للعالم ليس إلا حدوث العلم لله والعلم هو صورة الشيء. والصورة ليست هي الذات لكن لا وجود لها من دونها. ورغم أنها ليست هي الذات إلا أنها ليست مباينة البتة لها. لذلك قلنا إنها مماثلة ومشابهة. هذه الصورة المماثلة والمشابهة هي الابن. فالله يعلم ذاته وبعلمه ذاته تحدث الصورة أي يحدث الابن أو الكلمة والمقصود بالكلمة هنا هو ما يعبر به الله عن ذاته. ولهذا فأنه من ثم يكون قد عبر عن ذاته بولادة الابن أو حدوث الابن.

ومن خلال إدراك الابن الأب وعلمه به توجد الموجدات كلها. معنى هذا أن الكلمة أو الابن أو العلم الإلهي يحمل بين طياته صور الموجودات كلها. لكنا رأينا أن هذه الصورة ترجع إلى صورة الذات في المقام الأول فما هو السبب إذن - وأصل الصورة واحد - في كثرة الصور المشاهدة؟ هنا نرى أن بونا فنتورا يقول بأن تعدد الصور أو تشخصها لا يرجع إلى حقيقة الصورة كصورة ولكنه يرجع إلى المادة. فالمادة هي مبدأ الفرادنية والتعدد والكثرة.

معنى هذا أن الأشياء بمعنى ما موجودة بوجود الذات الإلهية فإن كان الله عالماً بذاته من الأزل يعني الابن أو الكلمة فإن الكلمة أزلية أزلية الله. لكن هذه الكلمة تتضمن أو تشمل صور الموجودات. أي أن الموجودات أزلية في العلم الإلهي.

ونستطيع أن نميز تمييزاً اعتبارياً بين ثلاثة مراحل:

١ - تصور الله لذاته في المقام الأول وقد يكون ذلك من قبيل الكلام النفسي.

٢ - تحقق الكلمة التي هي الابن وذلك بحدوث سورة الذات للذات عن طريق المشابهة الأولى أو المشابهة في أقصى درجاتها. فالابن ينشأ من تصور الله لنفسه. ولذلك فإن الابن مماثل للأب إلى أقصى درجات المماثلة.

٣ - وهذه الصورة الأولى المشابهة للذات إلى أقصى حد تتضمن جميع الأشياء أي أن علم الأب للابن يتضمن جميع الموجودات وإدراك الأب للابن إن هو إلا الإدراك للموجودات. فالابن أو الكلمة هو العالم بمعنى ما. لأن علم الله يعني القول بوجود الأشياء أو بتعبير أدق بإمكانية وجود الأشياء وإن لم تكن قد وجدت وتحققت بعد.

ومن الواضح أن الزمان لا مجال له هنا بالنسبة للعلم الإلهي لأن الله يحصل على علمه من ذاته ولا يحصل عليه من الأشياء. فلو أنه كان حاصلاً على علمه من الأشياء لكان علمه - حينئذ - حادثاً بحدوثها. أما وقد أدرك ذاته بذاته من ذاته ومن حيث إن ذاته موجودة دائماً لا في زمان فإن حصول صورته لذاته أمر يتم لا في زمان. لذلك فإن علم الله ثابت خالد لا يتغير. فالله والذات والابن والكلمة والصورة الأولى المشابهة للذات... كلها خارجة عن الزمان وعالية علية ولا نستطيع أن نتصور الله إلا وهو في حالة تعقل لذاته وحالة التعقل تعني حصول العلم. فعلم الله أزلي إذن.

وإذا كان الله عالماً وهو كذلك فإنه أيضاً متصف بالقدرة والإرادة: الإرادة لتخصيص الممكنات والقدرة لإخراج هذه الممكنات (المعلومة) إلى حيز الوجود الخارجي والإرادة والقدرة من شأنها تحقيق العلم الإلهي.

وقد أثيرت التساؤلات بشأن القدرة الإلهية والإرادة كتلك التي أثارها من قبل المسلمون: من هذه التساؤلات هل خلق الله للعالم يضيف إليه كمالاً أم لا؟ ذلك أن الله قبل أن يخلق هذا العالم يختلف - من جهتنا على الأقل - عنه بعد إيجاده العالم خاصة وأن الفعل خير من عدم الفعل والوجود خير من العدم.

وثمة تساؤل آخر! كيف نقول أن الله هو الكل وأنه موجود في كل مكان

دون أن يكون موجوداً في مكان بعينه؟ ألا يعني الخلق تمايز المخلوقات عنه؟ ألا يعني وجودها تمييزها ومن ثم لا يكون الله حالاً معها؟

ثم لماذا الخلق الآن ولم يكن قبل أو بعد.. الخ تساؤلات كثيرة تعرض لها بونا فنتورا وكان حله لها حلاً وجدانياً وليس حلاً فلسفياً كما سنرى لأن الرجل أعلى من شأن البصيرة والوجدان إلى حد كبير ولم يفهم العقل إلا من خلال هذا المنطلق.

أما عن التساؤل الأول الخاص بإضافة كمال إلى الله حالة خلقه العالم فيرد على ذلك بالقول: إن الله كامل وقائم بذاته من الأزل والاستكمال يعني وجود شيء بالقوة ثم يصيروجوداً خالصاً (بالفعل) لكن الله كله وجود خالص وليس به شيء من «القوة» لهذا فهو كامل وهو قوة الكمال ولكل ينسب في كماله إليه دون أن يرد كماله إلى كمال آخر فهو كامل بذاته وكماله واجب بوجوده الذاتي. ومن ثم سواء خلق الله العالم أم لم يخلقه فلن يضاف إليه كمال من هذه الناحية. لكن الكمال آنذاك يرجع إلى الموحودات التي خلقها الله يرجع إلى ما كان ممكناً ثم أضحى واجباً بالفعل هنا نجد أن الموجودات التي خرجت من دائرة العلم الإلهي إلى دائرة الوجود الواقعي هي التي أفادت كمالها من الله.

إن الله عند بونا فنتورا لم يطرأ عليه شيء جديد إذ إن الخلق بالنسبة إليه يعني تحقيق الإمكانيات الخاصة به وهي إمكانيات أزلية وتحقيق الممكن لا يضيف إلى الأصل شيئاً هذا هو رأي القديس بونا فنتورا في هذه المشكلة وهو رأي قد لا يوافقه عليه فريق من الناس إذ ينبغي أن نميز بين الله قبل إخراجه لإمكانياته وبين حالته بعد تحقيق هذه الإمكانيات فأن يوجد الإنسان شيء وأن يوجد هذا الإنسان بالفعل شيء آخر. أما أن نسوي بين العلم الإلهي قبل تحقيقه وبين المعلوم الخاص بهذا العلم بعد التحقيق فهذا أمر باطل.

أما فيما يتعلق بأن الله موجود في كل مكان وليس موجوداً في مكان

بعينه فهذا معناه عند بونا فنتورا أن الله موجود في كل مكان أقصد في كل جسم (لأن المكان يعني حلول جسم فيه إذ لا يوجد مكان بغير متمكن فيه) من حيث إن الأجسام تستمد وجودها من الله ولا وجود لها من دونه. فهي مدينة بوجودها وباستمرار هذا الوجود لها إلى الله. فالموجد بهذا المعنى مقوماً للموجود وحالاً منه.

أما أنه ليس موجوداً في مكان فواضح من أن أخص خصائص الله أنه لا متناهي واللامتناهي لا يحد بحد. ولهذا فأنه لا يوجد في مكان. أضف إلى ذلك أن كل محدود متناه ناقص وليس كذلك الله أيضاً كل الموجودات مركبة بينما الله بسيط والبسيط (أي لا نهاية له).

أما بشأن مشكلة الإرادة وعلاقتها بالزمان فقد أشرنا إلى أن الله عال على الزمان ومن هذه الجهة لا يكون للزمان دخل في تحديد الإرادة الإلهية. بل الإرادة محدودة من جهة العلم الإلهي تحديداً قبلياً وبعبارة أخرى أن الله أجرى سننه أن يحدث ما يحدث طبقاً لعلم إلهي لا يخطىء ولا يتغير.

وكما استعان العقل بالوحي في تأكيد الوجود الإلهي وإثباته نجد أن العقل البونا فنتوري هنا يستعين أيضاً بالوحي في إثبات حدوث العالم وخلقه ويستشهد هنا بونا فنتورا على قصور العقل عن إدراكه كنه الخلق إذا اعتمد على نفسه بكل من الأيليين وأرسطو وانكسا غوراس وغيرهم فلكل منهم أخطاء جسيمة: فالأيليون خلطوا بين الخالق وبين المخلوق وأرسطو أنكر جملة فكرة الخلق وغيرها من أفكار تعد جوهرية بالنسبة للدين. كذلك ذهب انكسا غوراس إلى القول باختلاط الهيولي والصورة اختلاطاً أزلياً لم يكشف عنه إلا النوس.

العقل إذن لا بد أن يستعين بالوحي في توضيح الخلق وهنا يستعين بونا فنتورا بالصفات الإلهية لكي ينطلق منها إلى حقيقة الخلق فالله كله علم وارادة وقدرة... إلخ وهو وجود محض خال من كل ما هو مادي. وقد بدأ الخلق من

خلال إدراك الله لذاته فكانت الكلمة والتي عنها كان العالم.

هنا نجد أن بونا فنتورا يرى أن الله كله قدرة وكله كمال. ومن شأن هذا الموجود البالغ أقصى درجات الكمال في كل شيء أن يكون أثره كبيراً وبعيداً إلى أقصى حد بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ممكن ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض لذلك فإن الإرادة والعلم القدرة الإلهية كلها تعم الموجودات وتغطيها ولا يوجد موجود يخرج عن هذه الصفات الإلهية التي هي عين الذات في نهاية الأمر.

ويوضح بونا فنتورا أن الله لا يكل من خلق العالم ولا ينضب كرمه لأن الله بسيط والبسيط كما هو معروف لا ينقسم ولا يتجزأ أو لهذا فإن علمه وقدرته وإرادته وحياته كلها لا تتجزأ. فهو يخلق العالم بكله ويريده بكله... فقدرته تؤثر في كل مقدور وإرادته تتعلق بكل مريد ومراد... ومن جهة أخرى فإن كل مقدور، يستمد قدرته من الله وكل موجود يستمد وجوده منه. وكل مريد يستمد إرادته منه... وعلى ذلك «فإن الله في خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته فيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود بمجرد فعله للخلق ولما كان الله فاعليه محضة والفاعلية المحضة قدرة مطلقة والقدرة المطلقة تتغير لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن فسننظر إلى القول بعد ذلك بأن الله أكد مقدار ممكن من الأشياء الممكنة.

قلنا إن بونا فنتورا استعان بالنقل للاستدلال على وجود الله وبيان صفاته. وقلنا أيضاً أن الأدلة التي أثبتنا من خلالها وجود الله نستطيع أيضاً أن نثبت من خلالها أن الله خالق لهذا العالم. وفضلاً عن هذا كله فإن بونا فنتورا استخدم بطريقة بارعة فكرة اللامتناهي وركز عليها مستدلاً منها على ضرورة القول بالحدوث العالم ويوجد الخالد كمحدث له. وهنا نجد من أقواله:

١ - إن اللامتناهي كامل بذاته لا يخرج منه شيء ولا يضاف إليه شيء فلو أن هذا العالم كان لا متناهياً لكان بهذا المعنى كاملاً لكنه ليس كذلك.

فنحن نشاهد الأيام والليالي والسنين تضاف إلى زمانه. ونشاهد كذلك كائنات تخرج إلى حيز الوجود. فلو أن العالم كان لا متناهياً لاستحال علينا تفسير تجدد الأشياء.

٢ - إن ترتيب العالم ووجوده على كل دون آخر وكون بعضه علة للبعض الآخر وبالجملة فإن سير العالم على سنة واحدة لا تتغير ولاتتبدل يؤكد أن العالم متناه. ذلك أنه لو كان لا متناهياً لكانت الفوضى هي السائدة. لأن اللامتناهي يعني عدم وجود نقطة ابتداء (انطلاق) وعدم وجود نقطة انتهاء. وهذا يتضمن فقدان الترتيب والنظام في العالم. أما والعالم منظم مرتب فهذا برهان على وجود بداية له.

٣ - إن العالم لو كان لامتناهياً لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن. فلو أن سلسلة العلل إلى ما لا يتناهى في الماضي لعجزنا عن تفسير المعلومات الحادثة عنها الآن لأن عبور اللامتناهي (وهو هنا سلسلة العلل والمعلولات) مستحيل. فلو أن الزمان لا بداية له لما كان له نهاية كتلك التي نجدها باليوم والسنة فوجود هذا العالم أو اليوم دليل على تناهي الأعوام والأيام الماضية.

٤ - العالم ما هو سوى الله. والله لا متناه فلو أن العالم كان أيضاً «لا متناهياً فكان معنى هذا وجود لا متناهيين. لكن اللامتناهي لا يحد. ولهذا فإن الله سوف يكون هو العالم والعالم سيكون هو الله لكن نلاحظ أن العالم أجسام محدودة متناهية فكيف يكون الله متناهياً حينئذ وقد قلنا إنه لا متناه!!! ثم إن اللامتناهي من صفاته الثبات والعالم ليس ثابتاً بل في حركة وتغير مستمرين فكيف يتفق ذلك مع قوله لا متناهياً!! أضف إلى ذلك أن كل حركة من حركات الأفلاك حاصلة عن فعل خاص بها والفعل محدد متناه فكيف يشمل العقل المتناهي حركات لا متناهية ويكون مصدراً لها!!.

٥ - العالم كما نراه الآن مادي محسوس وكل مادي محسوس متناه فإذا كان العالم لا متناهياً فإنه يكون من ثم لا متناه بالفعل وهذا أمر باطل لأن

كل ما هو موجود بالفعل محدود. فلو قلنا لا متناه لكان معنى هذا أنه متناه بالفعل ولا متناه بالفعل وهذا تناقض!! صحيح أن العالم لا متناه لكن ذلك له بالقوة لا بالفعل. فقد تخرج على مر السنين موجودات لا حصر لها. غير أن كل ما هو كائن محصور أي متناه بالفعل فكيف يقال إنه لا متناه بالفعل!!.

يقول يوسف كرم: «...لما كان العالم متغير كان معنى أزليته ازدياد اللانهاية بدوامه وأن عدد دورات القمر مثلاً أكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشر مرة وليس يعقل التفاوت في اللانهاية. ثم كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرق أو ليس يمكن عبور اللانهاية؟.

ولقد كان أرسطو متجنياً على أفلاطون في نقد قوله بيدء الزمان وهو قول يلوح أنه تفرد به في العصر القديم... (و) من الممتنع وجود عدد لا متناه بالفعل ولو كان العالم أزلياً لوجد عدد لا متناه من بني الإنسان ولكان يوجد الآن عدد لا متناه من النفوس الخالدة وهذا خلق فيلزم الإقرار باستحالة مساوقة العالم لله من الأزل».

منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير في بادىء الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة وتتلخص في:

١ - شرح النص.

٢ - تقسيم النص.

٣ - عرض المسائل التي يحتويها النص.

٤ - إظهار الصعوبات التي في ظاهر النص.

٥ - الإدلاء بالحجج المعارضة للنص.

٦ - الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص.

٧ ـ حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأي الأخير. إلا أنه لم يسر على هذا المنهج إلا في مستهل حياته العلمية أي حينما كان أستاذاً في جامعة باريس، ولكنه اعتمد في الدور الثاني على الوجدان، وأصبحت لديه تجربة صوفية حبها متأثراً بالقديس فرنسيس، ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونا فنتورا ومنهج القديس توما. فإن كان الأخير يجعل المعرفة العقلية هي الصحيحة نجد الأول يجعل المعرفة الوجدانية أو العيان هي الصحيحة، فليس الغرض من الفلسفة، في رأيه، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية، إنما الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها.

العقل والتعقل

بدأ بونافنتورا بحثه في تجربته الروحية وهي فعل يقوم به الإنسان، وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراق الإلهي، وهذا هو الغاية الأخيرة. إن الإنسان مملوء بالرغبات، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث أشياء رئيسية:

١ ـ الرغبة في العلم.

٢ ـ الرغبة في السعادة.

٣ ـ الرغبة في السلام.

فالإنسان يتشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود، كما أنه يطلب السعادة في سعيه في الحياة، لأنه يميل دائماً إلى طلب الخير واجتناب الشر، وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أسّ كل الرغبات، وهي رغبة السلام، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤية الله. والمسيح حينما أوصى قال: «لقد تركت لكم السلام»، وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام في كل مواعظه. فالغاية الأخيرة هي إذن السلام، إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لا متناهياً. فالفلاسفة منذ أرسطو

أشادوا بالرغبة في العلم. فالعلة الأولى من علل السلام، وهي الرغبة في العلم، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً، وكذلك الحال في رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خير إلاّ إذا كان هذا الخير لا متناهياً، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية، وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام، أن يكون موضوع تشوقه، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير، لا متناهياً. فالنهاية التي يجب أن يرمي الإنسان إلى تحقيقها هي اللامتناهي وهي الله، ولهذا فإن الروح أو العقل الإنساني لا بد له أن يرمي إلى تحقيق هذه الغاية، ومن هنا فإن مسلك الإنسان في الحياة رحلة إلى الله، وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور «رحلة العقل إلى الله».

كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يجاب عنها إلا بعرض نظرية القديس بونا فنتورا في الصلة بين العقل والنقل.

العقل والنقل

العقل هو البحث اليقيني الذي يقوم به الإنسان كي يصل إلى المعرفة اليقينية. فاليقين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية. كذلك الحال في النقل: فالمطلوب منه أن يؤدي إلى اليقين، إلا أن ذلك يختلف: فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل:

أولاً: التعلق باليقين.

ثانياً: وضوح اليقين.

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقلُّ درجةً من النقل، فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحي بحياته ويُستَشْهَد من أجل معتقداته الدينية، بينما لا نجد إنساناً يريد أن يضحي بحياته من أجل نظرية هندسية.

أما وضوح اليقين فنجد أن الإيمان لا يأتي بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير. أما العقل فعلى العكس من ذلك، يأتي الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته في كل تفاصيله في سهولة ودقة.

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات:

١ ـ ملكة الحسّ؛ التي تأتي بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها في الذهن.

٢ ـ ملكة الخيال؛ وتقدّم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة.

٣ ـ ملكة التجربة؛ وهي تضم التصورات وتكوّن القضايا، ومن القضايا تكّون البراهين.

أما النقل فعلى العكس: يأتي بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشيء واحدة هو اللغة الدينية، وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هي أشياء تلقى إلقاءً، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة، وعلى ذلك فحيث تنتهي الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان، لأن الإنسان في الفلسفة أو التعقل يبدأ من حقائق تلو أخرى، حتى يصل إلى المبادىء الأولى، وعلى العكس من ذلك ترى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو معتقد:مرسومٍ في الكتب المقدسة ثم يأتي البرهان بعد ذلك. فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف في نقطة البدء إذن. أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريباً، وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقي في المعرفة العقلية أو النقلية، ويكون الخلاف في المقدمات الكبرى فقط، وهي المبادىء العامة في الفلسفة،

وليس من شك في أن العقل شيء إلهي، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة، إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده. فالعقل لا يملك بنفسه كلَّ القوة التي يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض ـ لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل، ومن أجل هذا يقول بونا فنتورا إن من الواجب أن

نفرّق بين عهدين: ـ العهد السابق على المسيحية؛ والعهدالذي ظهرت فيه المسيحية. فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث، وذلك عن طريق العقل وحده، لنبحث إذن فيما وصلوا إليه لنتبين إلى أي مدى يمكن الاعتماد على العقل، وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو، وهما يمثلان نزعتان متعارضتان: إحداهما النزعة إلى أعلى، والأخرى النزعة إلى أسفل: والنزعة الأولى تتجه نحو الله ونحو العالم الآخر، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضي، ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة في الإلهيات، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا.

استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل، لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله وبين العالم الأرضي. إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركتها في هذه الصور، كما أن هذه الصور هي أفكار لله، وهي الصور الأولى الموجودة في ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تُخْلَقُ الأشياء تلك هي حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده. ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوي، بل اتجه إلى العالم الأرضي، فإنه لم يستطع أن يعرف إلاَّ ما هو موجود في الطبيعة، ولم يعرف عن العالم العلوي شيئاً، وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأً مُثَلَّثاً ـ فأخطأ أولاً: لأنه لم يقل بوجود الصور التي هي أفكار الله؛

وأخطأ ثانياً ـ لأنه لم يقل بالعناية الإلهية؛

وأخطأ ثالثاً ـ لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية.

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظريته في الصُّوَر، ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته ـ ويكتفي بأن يجعله مستقلاً في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم، في حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله، لا باعتبارها معلولة له.

فإذا كان الله لا يعرف غير نفسه فهو لا يُعنى بأي جزئي من الجزئيات؛ فلا يعني بالإنسان، وتبعاً لهذا ليس ثمة عناية إلٰهية، ومعنى هذا أن الأشياء تتحرك وتسير وتعمل بالضرورة، وكل شيء يسير تبعاً لقانون الضرورة، فالإنسان إذن ليس مسؤولاً عن شيء إذ إنه ليس حراً في أن يفعل شيئاً، ويترتب على هذا القول أن لا عقاب ولا ثواب ولا جنة ولا نار. أدّت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عمى مثلث:

١ - عمى عن الخلق، فقال بقدم العالم، وحمل على أفلاطون لأنه لم يقل بمثل هذا.

٢ - عمى عن خلود النفس وعن العقاب وعن الثواب، فتبعاً لمذهب أرسطو إما أن توجد نفوس لا نهاية لها، وإما أن تكون هناك نفوس يتناسخ بعضها بعضاً، وإما أن تكون كلّها نفساً واحدة. وهذا هو الرأي الذي انتهى إليه أرسطو كما شرحه ابن رشد، فوحدة العقل الفعال هي المذهب في النفس الإنسانية فإن كل العقل الفعال واحداً في جميع الناس، فمعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان نفس خاصة به خالدة، يحاسب فيما بعد على أعمالها، وهذا الخطأ الثاني يؤدي حتماً إلى العمى الثالث.

٣ - عمى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار، لذلك يمكن القول بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديئاً. تفلسف فلسفة لا خير فيها وهي فلسفة الطبيعيات، وعجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوي، ومن ذلك نستطيع القول بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية. فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الامتياز لأنهم وصلوا عن طريق الإشراق الإلهي إلى بعض الحقائق، ولكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل الحقائق، فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنه قصّر في ذكر صفاته. ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة، وهذا هو

المطلب الأخير، فإن لم ندركه فمعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها . فما لتلك الخطوات من قيمة إلاّ باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة، ألا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته، فلا بد إذن من أن نهيب، إلى جانب العقل، بالنور الإلهي، وهو نور الوحي أو النقل.

والخلاصة أن الإيمان لا بُدّ أن يوجد إلى جانب الفلسفة، ولا بد من لطف الوحي كي يمكن العقل أن يسير في طريقه، والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة.

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الفكرة التي يقول بها القديس بونا فنتورا، وهي فكرة اللطف الواهب للقداسة، هذا اللطف يتم عن طريق ثلاثة أمور:

١ - الفضائل الأصلية؛

٢ - المواهب التي من لدن الروح القدس أو المواهب اللّدُنِّيَة على حد تعبير الصوفيين المسلمين.

٣ - السعادات.

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان، فعلية، كي يدرك الله، أن يبدأ بالخلاص من الخطيئة فيطهِّر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولّد الإيمانَ في النفس، وهذه هي الدرجة التي يدرك الإنسان الحقائق إدراكاً تاماً ساذجاً يتم عن طريق التقليد أو الثقة بأولى العرفان، إلا أن اللطف الواهب للقداسة لا يقتصر على هذا، بل يهيىء الإنسان من جديد لتلقي الغاية النهائية من الحقيقة، وهي رؤية الله رؤية عيان، وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف من لدنه، ومهمة هذه المواهب على حد تعبير القديس بونا فنتورا أن تهيىء النفس لقبول العيان، ثم تأتي بعد ذلك الخطوة الثالثة لتتم المكاشفة أو العيان، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله.

ويلاحظ أن القديس بونا فنتورا قد جعل اللاهوت في المرتبة الثانية التي فيها يمنح اللطف الواهب للقداسة المواهب اللدنية فيهيىء النفس للخطوة الأخيرة وهي تناظر عنده التصوف، فإذا كان الأمر كذلك فالملاحظ أن الروح القدس في منحها لهذه المواهب تعطيها أوّلاً للمؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين، وأخيراً تهيىء رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلهية عن الطريق التصوف.

وهنا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث. فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض المانح للقداسة؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد؟ هذا الشطر الأخير هو رأي القديس بونا فنتورا، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد، في رأيه، دون أن تكون متجهة في بحثها نحو الله، وهذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده، بل لا بد من مَدَدٍ يُستمد من اللطف الإلٰهي.

والواقع أن كل معرفة في نظر بونا فنتورا هي دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة، فالإيمان خطوة وَسَطٌ بين الجهل وبين الفلسفة، والفلسفة خطوة وَسَطٌ بين الإيمان وبين اللاهوت، واللاهوت خطوة وَسَطٌ بين الفلسفة وبين هبة العلم، وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد، إذا استثنينا نور المجد، وجدنا لا قيمة للخطوات الأخرى إلاّ باعتبارها مؤدية إلى نور المجد، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقلُّ من مهمة اللاهوت، لكن مهمتها أرقى من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا، الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، فالعلم، لديهم، فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، فالعلم عند المسلمين يناظر هبة العلم التي يتحدث عنها القديس بونا فنتورا.

وإذا نظرنا إلى الصلة التي يضعها القديس بونا فنتورا بين العقل والنقل، وجدنا أنها تختلف عنها عند توما، إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير ميسر، فإن المستحيل الجمع بين الاثنين، وهو يحاول أن يفهم

الفلسفة في داخل ميدان الفلسفة نفسها، ويفصل بين الميدانين فصلاً تاما. ولكن نرى على العكس من ذلك بونا فنتورا لا يفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة، ذلك لأن بونا فنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة في الفلسفة المسيحية كلها، وفكرة الوحدة هذه أخذها فيما بعد ريمون لول Raymond lulle في كتابه: «الفن الكبير» فأراد أن يجعل كل فروع التفكير المسيحي تكوّن وحدة واحدة، وقد أثر هذا الفن في لبيتشس حين قال بفكرة الخصائص الكلية: Characteristica universalis ويلاحظ مع ذلك أن بونا فنتورا كان في تحديده للصلة بين العقل والنقل منطقياً مع المبدأ الأصلي الذي بدأ منه وهو المسيحية نفسها.

فكرة الكلمة عند بونافنتورا

الكلمة هي ما ينطق به، والكلام أو القول شيء واحد، ولكن كل قول يستلزم عقلاً مدركاً، فهناك إذن إدراك، وهناك مُدْرك، وهذه الأشياء مختلفة بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعاً فيما عدا الله، فهي واحدة بالنسبة إليه. لننظر إذن في ماهية الإدراك حتى نتبين معنى الكلمة.

يقوم الإدراك على عقل مدرك، فما هو عمل العقل؟ يخلق العقل صورة مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك، ويتعقل هذه الصورة، فهناك خلق للصور المشابهة، فالتعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة، فإذا طبقنا هذا على التعقل بالنسبة لله، وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته، وأن تكون هذه الصورة معقولة، والفارق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن العاقل والمعقول والصورة المعقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله، بينما هي مختلفة بالنسبة إلى العقل الإنساني، وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقي خلق وإيجاد وولادة للأشياء، وبهذا تستطيع أن نفهم معنى كلمة exprimet التي يستخدمها القديس بونا فنتورا في حديثه عن الصور.

وتعترضنا في هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله، ونكتفي بالقول بأن نظرية القديس بونا فنتورا في وحدة الصور تتلخص في قوله إن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى الأشياء التي تدل عليها في الخارج: فهي واحدة من حيث إنها مشابهة، وهي متعددة من حيث إنها تقليد، ويهيب القديس بونا فنتورا في هذا الصدد بما قال به أرسطو من أن ما يفرق الأشياء هو المادة: فالصور لا يوجد ما يفرق بينها من حيث هي معقولة، وهذا يفضي بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهي صفة:

العلم الإلهي

الله بسيط والله حق، ذلك أن الصفة الأصلية التي أثبتنا بها وجود الله هي أنه حاضر في النفس، بوصفه حقيقة ماثلة فيها ومصدراً لكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها، وما دام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو عِلْمٌ، لأن الأصل في الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشيء ما، فإذا كان الله حقاً، كان يتصف بصفة العلم، فلننظر في ماهية هذه الصفة، صفة العلم.

إن الأصل في كل عِلْمٍ هو أنه مشابهة من جانب العالم للمعلوم، أو انطباع صورة المعلوم في العالم، حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهتين كل التشابه، والله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته، وذاته كما قلنا بسيطة، ولذلك فإن علمه لذاته هو علم بشيء بسيط أعني أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته باعتبارها بسيطة ويعاينها ككل، لأن البساطة في أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشيء واحد، والعيان في هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم، أو من جانب العالم للمعلوم، وكلاهما هنا واحد: إذ العالم والمعلوم هنا شيء واحد، لأن الله حين يعلم فإنه يعلم ذاته، والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة، ولما كانت هذه المشابهة أعلى

درجة من درجات المشابهة، لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة.

ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى، تكون حاوية للأصل تماماً، وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن بالنسبة إلى الله، فالله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات، وهذه المشابهة للذات هي الابن الناشيء من التصور، وهذا الابن لما كان مماثلاً لطبيعة الأصل كل المماثلة أمكن أن يعد هو والأصل شيئاً واحداً، أي أن الابن والأب شيء واحد[1]. وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression وهذه الكلمة هي التي تبين الطبيعة الدقيقة للابن، فالتعبير معناه في الواقع التوليد Conception أو الحمل. فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة هو حمل للموجود بأكملة، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكن، أعني أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة التحقيق، وإن لم تتحقق بعد، وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية بالنسبة إلى كل الأشياء، بل الصور كلها واحدة، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله، أعني تعبيره عن علمه لذاته، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته، فالكلام النفسي لله هو تصوره لذاته، وخروج هذا التصور إلى صُور هو المشابهة الأولى، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء.

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوي كل الأشياء، تحتويها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله. فلما كان كلّ فانٍ يستمد وجوده من اللامتناهي، فإنه يحتوي الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التي منها تنشأ الأشياء. فعملية العلم

---

(١) لا شك أن هذا الكلام يتنافى مع العقيدة الإسلامية الصحيحة. وإني أتبرأ من كل رأي يشوب العقيدة الصحيحة.

إذن هي عملية تصوير مطلق لكل الأشياء، ومنها تنتج صورة لكل الأشياء، وهذه الصورة هي الكلمة أو الابن في حالة الثالوث.

تأتي بعد ذلك مشكلة أخرى هي طبيعة هذا العلم، فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث، أو هل الله شامل لكل شيء؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان، أولاً ينظر فيه إلى زمان؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لذاته منذ الأبد تصوراً يعبر عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل، كما إن الأصل أو الله موجود منذ الأزل، وكلّ الأشياء موجودة بالتالي على هيئة صُور في الله، والله في هذه الحالة لن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماضٍ وحاضر بل سيكون الله في حاضر أبدى مستمر، وإنما نتحدث عن مستقبل أو عن ماضٍ بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة لا بالنسبة إلى الله الخالق.

الإرادة والقدرة

ويأتي بعد صفة العلم، صفة الإرادة والقدرة، وكلتاهما مرتبطة بالأخرى تمام الارتباط، لأن الإرادة هي تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة، والقدرة هي تحقيق هذا الوجه الممكن الذي ميزته الإرادة.

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تثير عدة مشاكل رئيسية:

أولها - هل الله يخلق أشياء في الخارج؟ وهذه المشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته، فكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها لأنه سيحصل على كمال أو تغير على الأقل، بانتقاله من حاله عدم التحقيق بعدُ إلى حالة التحقيق بالفعل، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله، ولهذا لا يمكن إلا أن نتناقض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس أن الله يُحْدِث بقدرته الأشياء.

ومشكلة ثانية: هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين

الأشياء في القدرة، وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القدرة، ففي هذه الحالة سنجعل هناك مسافة بين الله وبين الأشياء، فكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في كل مكان؟ هذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونافنتورا ببراعة، فقال: يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان. «فهو موجود في كل»: هذا القول يمكن أن نفسره ابتداءً من فكرة الأجسام، فإننا نجد الجسم هو عبارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما، فيكون للفراغ به قوامه، أعني أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه.

فإذا نقلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان إن كلّ الأشياء تتقوّم بالله. فكما يتقدم الفراغ بالحال، كذلك يتقوّم الموجود أياً ما كان - بالله الذي يهبه الوجود، لأن الموجود متناه، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله، وهذا الموجد حالٌ في الموجود، بمعنى أن به قوامه - فهذا معنى قولنا: الله في كل مكان، ولكننا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بحد. وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه لبسيط، ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له، والذي لا حدود له هو اللامتناهي، والامتناهي لا يمكن أن يقال إنه في هذا المكان أو في ذلك الآخر، بل هو شيء بسيط لا تتحدد فيه أجزاء، فلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أنه الحد، وإذا كان الله ليس له حد، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد. ويستنتج من هذا المبدأ - وهو أن الله هو الذي يعطي القوام للموجود - إن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء. فبالقدر الذي يعطي به هذا التقويم للأشياء به مرتبة في الوجود، وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها.

وبعد أن طرحنا هذا الاعتراض الخاص يكون الله في مكان وليس في

مكان، نستطيع أن نردّ على المشكلة الثانية التي أشيرت حول فكرة القدرة والخلق، فهي تقوم على أساس افتراض مسافة، وبالتالي افتراض مكان، بينما نحن نجد أن الله في كل مكان، أو بعبارة أخرى ليس في مكان، فلا مجال للتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين المخلوق، فيتبدد إذن هذا الشك الثاني.

أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذي تبعاً له يكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصل هذا الكمال فهذا الاعتراض يسقط كذلك، وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم الكمال وإنما مجرد تحقيق الممكنات، وتحقيق الممكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق، وإنما يضاف الكمال إلى المخلوق أو الموجود المحصل للوجود. ذلك أن منح الوجود لا يعطي كمالاً للمانح، وإنما يعطي كمالاً للممنوح. فالإيجاد والقدرة إذاً لا يفعلان أدنى تغيير في الله حيث إنهما لا يقدمان كمالاً إليه، وإنما يحدث الكمال للشيء الذي لم يكن ثم كان.

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التي تقوم في سبيل فكرة القدرة، نستطيع أن ننظر في هذه القدرة أو الإرادة، من حيث ما تتعيّن به. فنجد أنه يجب ألا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة، أما الأشياء غير الكاملة والتي ليست فاسدة تنسب إليه بقدر ما، أعني بالقدر الذي يكون بها ثمة كمال، مثل المشي، أما ما لا يحدث كمالاً بل يكون نقصاً، فلا يمكن أن ينسب إلى الله.

فقد تأتي بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بفكرة الممتنع، فإن كل ممكن بالنسبة إلى الإنسان ممكن قطعاً بالنسبة إلى الله، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان بممتنع بالنبسبة إلى الله، فلنبحث إذن في فكرة الممتنع: هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكن بالنسبة إلى الله، أو إن ثمة ممتنعاً أيضاً على الله؟ وكل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع

(١) ممتنع بحكم القوة الطبيعية، كما يمتنع على الحيوان أن يكون إنساناً أو على النبات أن يكون حيواناً - ومعناه أن يكون الشيء محدوداً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى: إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كما يستحيل على الشجرة أن تكون إنساناً.

(٢) والممتنع ثانياً هو الممتنع بالعقل كامتناع وجود شيئين معاً في مكان واحد، وفي آن واحد ومن جهة واحدة. وهذا الامتناع هو في الواقع امتناع في التصوير وليس امتناعاً في طبيعة الأشياء في نظر بونا فنتورا، وإنما العقل الإنساني قد ركب بحيث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل، بينما تجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة، وذلك في حالة الأفخار ستيا: فحالة الأفجار ستيا هي حالة حلول شيئين في آن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة، ولكن العقل لا يؤمن بهذا - فهذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعاً بالعقيدة.

(٣) وثالثاً: الممتنع بانعدام الوجود، فالمعدوم الذي لا يمكن أن يوجد - بمعنى أنه العدم أو اللاوجود - هو ممتنع، فالعدم إذن ممتنع.

(٤) ورابعاً: هناك الممتنع بمخالفة القوانين الإلٰهية الخاصة بكمال الله، فالممتنع في هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يتلاءم مع كماله. فإذا نظرنا في أنواع الممتنع الأربعة هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو المخلوق، وليسا ممتنعين بالنسبة إلى الخالق. فهما امتنعنا بالنسبة إلى المخلوق لأن قدرته محدودة متناهية، وليسا ممتنعين بالنسبة إلى الخالق لأنه غير محدود وغير متناه. أما الممتنعان الآخران فهما ممتنعان كذلك بالنسبة إلى الله، وذلك لأن الممتنع بانعدام الوجود هو معدوم، فلا مجال للتحدث عن وجود المعدوم باعتباره معدوماً وكذلك الامتناع بمخالفة الكمال: هذا لا يمكن بالنسبة إلى الله، لأن الله لا يفعل إلاّ ما يتلاءم مع كماله.

وهنا مشكلة أخرى تتوقف على هذا الحل، فنحن نقول إن قدرة الله هي مع ذلك لا متناهية، ولكن بأي معنى نطلق هذا القول؟ يجب أن نميز، بين اللامتناهي بالقوة L'infini en puissance واللامتناهي بالفعل L'enfini actuel. فاللامتناهي بالقوة هو الذي لا يمكن أن توجد له أجزاء لامتناهية بالفعل. ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة ممكن بالنسبة إلى الله، وقدرة الله لامتناهية بهذا المعنى، بمعنى اللامتناهي بالقوة أي بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متفق أو ممكن بالنسبة إلى الله، خصوصاً إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضي عدم النظام. وذلك لأن النظام عبارة عن مقياس، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة فعلاً، والمعدود فعلاً، والمقدور فعلاً متناه، فتبعاً لهذا، لكن يوجد نظام لا بد من التناهي. ولما كان الله مصدراً للنظام، فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل، وإنما هي متعلقة فحسب باللامتناهي بالقوة، بمعنى أن في قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية، لا أنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل.

٤ ـ الخلق

ونفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تقول ضمنا أو تفترض ابتداء أن الله هو خالق الوجود، فنحن لم نقل بوجود الواحد. إلا لأننا وجدنا الكثرة، وهي الخلق، تحتاج إلى واحد يكون مصدرها، ونحن لم نقل بالثابت الأول، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة، وهي المخلوقات. ونحن لم نقل باللامتناهي، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك، ومن هذا يتبين لنا أن نفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك علية في الطبيعة، أعني أن كل موجود فإنما يدين بوجود لعلية موجودة، وهذه العلية نسبتها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها، ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهي بذلك، فليست المسألة مسألة الخلق أو العلية وكفى، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق.

هذه العلية ـ على أي نحو يجب أن تفهم؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة سنضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضنا لها حتى الآن ـ أقول سنضطر إلى الوحي، وسيتبين حينئذٍ أن العقل لو سار بمفرده فإنه لن يستطيع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته، بل لا بد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في المذاهب السابقة التي لم تعتمد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه المذاهب لم تستطع أن تحلَّ المشكلة على الوجه الصحيح، وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيليون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخالق والمخلوق، إذا اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من «الواحد» وكانوا في هذا مخطئين كل الخطأ كما بين لهم ذلك أصحاب المذاهب التالية، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان بسيطاً فيخرج من ذاته، وكجزء من انفصل عنه هذا الكون المخلوق؟ إذ جاء بعد الأيليين انكسا غوراس فقال بوجود هيولي وصورة مختلطين منذ الأزل، ثم جاء «النوس» فأبرز الصورة مع الهيولي في وحدة نشأ عنها هذا الوجود.

ولكن هذا المذهب أيضاً ـ كما بيَّن ذلك من لحقوه ـ خطأ، لأنه قد جعل الصور المتضادة توجد معاً، مع أن هذا مستحيل، فكان لا بد بعد ذلك من أن يأتي أفلاطون فيفسِّر العالم تفسيراً جديداً، واستعان من أجل ذلك بفكرة الله والمادة والصُّوَر، وجعل هذه كلها أزلية أبدية، ولكن ـ كما بين أرسطو في نقده لأفلاطون ـ ليس هذا الوضع أيضاً بصحيح. وذلك لأننا سنجعل الشيء حينئذٍ يوجد على أنحاء ثلاثة، فالإنسان مثلاً سيوجد على صورة مركب طبيعي من هيولى وصورة مرة، ويوجد مرة أخرى وجوداً مجرداً باعتبار الذهن؛ ويوجد مرة ثالثة وجوداً إلهياً باعتبار أنه موجود في الصور. هذا إلى ما في هذا المذهب من خطأ آخر، وهو أنه يجعل للمادة أو للصور وجوداً قائماً بذاته. إذ إن قول أفلاطون

هذا يؤذن بأن الصورة توجد وحدها مفارقة، والمادة توجد وحدها مفارقة، ثم يأتي وقت تتحدد فيه الهيولي بالصورة وينشأ مركب من الإثنين، فكما بيّن أرسطو، هذا القول ليس بصحيح لأن الهيولي والصورة لا يمكن أن يوجد إلاّ معاً. وهنا نجد أن بونا فنتورا حينما كان لا يزال يشرح كتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي، كان لا يزال يعامل أرسطو بشيء من الرفق، وينظر إلى مذهبه على أنه مذهب منطقي، وذلك لأنه لما كان أرسطو قد قال بأن العالم أزلي أبدي ذو حركة أزلية أبدية فلا بد بعد هذا أن ينكر الخلق من العدم، لأن مجرد القول بأزلية وأبدية العالم يقتضي قطعاً القول بأنه لا يمكن أن يُتصور خلقٌ من عدم، وإنما الحال هنا كحال أولئك الذين تحدث عنهم القديس أوغسطين حين قال: إن هؤلاء يمثّلون خَلق الله للأشياء كمن يطبع قدمه على الطين، فلما كان صاحب القدم؛ وهو الله، أزلياً فأثره في الطين، وهو المادة؛ أزلي كذلك وأثره هنا هو الخلق فتبعاً لهذا فإن الخلق أزلي، ولا يتصور حينئذٍ خلق من العدم، ولكننا سنجد القديس بونا فنتورا بعد ذلك يحمل حملة شعواء على أرسطو وذلك بعد أن يعرف حقيقة المذهب الارستطالي ويعرف ما هنالك من نتائج خطيرة تناقض المعتقد الديني لو سار وراء الآراء الارستطالية.

ومن هذه النظرة التاريخية السريعة لتاريخ فكرة الخلق في الفلسفة يشاهد بونا فنتورا أن العقل وحده لم يستطع أن يصل إلى بيان ماهية الخلق كما هو إذ إن هؤلاء جميعاً قد اضطروا إلى القول بأن الخلق لا يمكن أن يكون من العدم واضطروا من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم أزلي ولكنّ هذين القولين، خطأن من أشنع الأخطاء، ومنافيان لما أتى به النقل، وإنما يجب من أجل هذا أن نأخذ في البحث في مسألة الخلق مع الاستعانة بما يقول به الوحي، فلنأخذ في بحث مسألة الخلق على هذا الأساس.

الله كامل؛ وكلما يكون الشيء أكبر درجة في الكمال يكون أثره أكبر، وتبعاً للكمال يكون مقدار نفوذه أعظم، والله كما رأينا هو أكمل ما يمكن

تصوره، فإنه لا يحتاج مطلقاً إلى أيِّ مساعدة يستعين به على الخلق.

هذا أولاً. وثانياً ـ يتصف الله بأنه بسيط، وما هو بسيط لا ينقسم على نفسه، وبالتالي إذا أنتج الأشياء فإنما ينتجها ببساطة، أعني أنه ينتجها محدِثاً فيها أثره كله، لأنه لما كان لا ينقسم فقوته إذن لا تنقسم، فإذن قوته بأكملها تؤثر في الأشياء، وكل شيء يستمد قوته أو وجوده من الله فإنما يأخذ هذا الوجود قدرة الله بأكملها، ولهذا نجد أن الأثر الذي ينشأ عن الله البسيط سيكون شاملاً لأكبر قدرة ممكنة، أعني أن الله في خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته، فسيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود، بمجرد فعله للخلق، وكما سنرى بعد قليل أنه لما كان الله فاعلية محضة، والفاعلية المحضة قدرة مطلقة، والقدرة المطلقة تنفيذ لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن ـ فسنضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة.

ويتصل بهذه المشكلة ـ مشكلة طبيعة الخلق ـ مشكلة أخرى، هي مشكلة زمان الخلق، وهي مشكلة أثارت كثيراً من الباحثين، وتخبط فيها كثير من الفلاسفة الأقدمين لأنهم لم يستطيعوا أن يستعينوا بفكرة الوحي، وهي الخلق من العدم، ذلك لأن بونا فنتورا يؤمن بأن الخلق من العدم يقتضي بالضرورة الخلق في الزمان وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئاً لم يكن ثم كان، وهذه الكينونة، هي نقطة البدء، ونقطة البدء هذه هي الحد الأول للزمان، فهناك زمان أول ما دام هناك نقطة بدء أولى، وتبعاً لهذا فما دمنا نقول بالخلق في الزمان، فإننا نرى أن هذا القول منطقي، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك فعلى العكس مما نرى عند توما من أنه ليس من المعقول أن يكون هناك خلق من العدم وخلق من الأزل في وقت واحد ـ ولو أنه يرى أن هذا ليس من الممكن تحقيقه عملياً، أو هو ما يحدث فعلاً ـ نقول على العكس مما يرى توما يرى بونا فنتورا أنه لا يقبل منطقياً أن يكون هناك خلق من العدم، وعدم ابتداء في الزمان لهذا الخلق. وهو

من أجل ذلك ينتسب انتساباً مباشراً إلى أنسلم، ويفسر فكرة: «من العدم» تفسيراً حرفياً. فهو يقول: إن قولنا «من العدم» ex nihilo، نرى فيه أن حرف الجر ex يمكن أن يفسر بمعنين. فإما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانتزع منه شيء؛ وإما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أننا إذا فسّرنا حرف الجر ex بمعنى أن ثمة شيئاً سابقاً انتزع من الوجود فإننا نجد حينئذٍ أن هذا الذي انتزع منه الوجود هو العدم، وإذا كان هو العدم، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً؛ وبالتالي لا يمكن أن يفهم على النحو الثاني بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود، ونقطة البدء المطلق للوجود في هذه الحالة هي النقطة الزمانية للخلق. إلا أن بونا فنتورا لا يستمر طويلاً في إيضاح هذه المسألة، ولكنا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوقها للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً، وهذه البراهين تدل على أن بونا فنتورا كان يعلم فكر أرسطو تمام العلم، وليس بصحيح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بمذهب أرسطو فلم يفعل ما فعله توما تبعاً لهذا.

وهذه البراهين خمسة رئيسية:

(١) أولاً: يقول بونا فنتورا إن فكرة العالم تتفق مع المبدأ المعروف القائل بأن اللامتناهي لا يمكن أن يضاف إليه شيء، ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فمعنى هذا أنه قد مرت سنوات وأيام لا متناهية قبل هذا اليوم الذي نحن فيه، ونحن نعلم أنه سيأتي غداً وبعد غد. فمعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى اللامتناهي، وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي الذي قلنا به. فمن هذه الناحية نجد أن فكرة اللامتناهي خطأ، وقد يعترض على هذه الحجة فيقال. إننا لا يحق لنا أن نتحدث عن اللامتناهي هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة البدء في الماضي، وحينئذ يقال أنه مما لا شك فيه أنه ما دام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لا نهائية للشمس، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتي عشرة مرة دورات قمرية، فيكف يكون من

الممكن القول بأن هناك لا متناهياً أكبر من لا متناه آخر بمقدار اثنتي عشر مرة؟!

(٢) والبرهان الثاني هو أن فكرة اللامتناهي تتنافى مع فكرة النظام، وأرسطو يعترف بأن في العالم نظاماً. فكيف يقول بأن في العالم نظاماً، ويقول في الآن،نفسه إن العالم أزلي؟ ذلك لأنه لكي يوجد نظام فلا بد ـ بحسب قول أرسطو نفسه ـ من حد أعلى وحد أوسط وحد نهائي، من تأثير من جانب الأعلى في النهائي، فكيف يتفق القول بهذا مع القول بأن العالم لا متناه؟ لقد مرت دورات لا نهائية للشمس وللفلك، فكيف يكون في العالم نظام وهذه الدورات لا متناهية ـ ومعنى أنها لا متناهية أنها ليس لها بدء ولا نهاية؟ ونحن نجد أنه ما دامت قد فقدت نقطة البدء ونقطة النهاية فقد التتالي والنظام للدورات، وهذا يتنافى تمام التنافي مع ما نراه في واقع الوجود من تتابع ونظام في دورات الفلك. فإن الأصل الذي أقمنا عليه هذا القول ـ خطأ، وقد يعترض على هذا البرهان كما فعل توما في رده على هذا البرهان، بأن يقال إننا حينما نقول بوجوب تناهي ما فيه نظام، كما يحدث بالنسبة للمحركات وتناهيها إلى محرك أول ثابت، فإننا نفعل هذا حينما تكون سلسلة العلل في وضع عمودي، ولا يدل هذا على أن هناك عللاً عرضية في وضع أفقي لا متناهية، أعني أنه إذا كان من الضروري القول بأن العلل باعتبار أنها مرتبة فيما بينها وبين بعض بحسب الأعلى والأدنى لا بد أن تكون متناهية، فإن العلل التي في مرتبة واحدة يمكن أن تكون لا متناهية. ولكن بونا فنتورا يرد على هذا القول بأن يقول إن العلل لا يمكن أن تفهم مطلقاً بهذا المعنى، أي باعتبار أن هناك عللاً عرضية، بل كل شيء في الوجود مرتب فيما بينه وبين بعض ترتيباً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح، فالاعتراض ساقط، وإنما العالم في نظر بونا فنتورا عالم منظم كل النظام، بين أجزائه بعضها وببعض روابط علية دقيقة على أساسها تتفاضل الأشياء فيما بينها وبين بعض وتنتظم.

(٣) وبرهان ثالث، يقوم على أساس أن اللامتناهي لا يمكن عبوره، وذلك

أننا إذا قلنا بأن العالم أزلي - أعني أنه قد مرت أيام لا متناهية منذ الأزل - فإننا في الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر، وذلك لأننا إذا نظرنا في اللامتناهي، وجدنا أننا لكي نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لا بد أن تكون هناك سلسلة نهائية حتى نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لا بد أن تكون هناك سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر: بأن ننظر في اليوم السابق على اليوم الحاضر وفي الأسبق منه، وهكذا باستمرار، فسنجد حينئذ ما دمنا نقول بلا تناه، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان في الماضي، أو بعبارة أوضح إذا حددنا يوماً لهذا الماضي فإما أن يكون في وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذي في الماضي يمكن تحديده، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده، فإذا كان من الممكن تحديده فقد انتهينا إلى عدد متناه وبالتالي إلى أيام متناهية أي إلى عالم ليس بأزلي، وإما أن لا يكون من الممكن ذلك حينئذٍ في اليوم التالي لذلك اليوم الذي في الماضي، وننظر هل من الممكن تحديده، وهكذا باستمرار، وسنضطر حينئذ إلى الأعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذي نحن فيه، لأننا لن نستطيع أن نصل في الواقع إلى القول بما لا نهاية له من الأيام كي نصل إلى اليوم الذي نحن فيه، ومن هنا يتبين أننا لا نستطيع أن نقول بأزلية العالم.

(٤) وبرهان رابع، يقوم على أساس أن المتناهي لا يمكن أن يشمل الامتناهي، ونحن نقول إن الله هو اللامتناهي فما عداه إذن متناه، وكل حركة من حركات الأفلاك إنما يحدثها عقل، فهذا العقل متناه، وهذا العقل المتناهي، لنتصور أنه لما كان عقلاً كاملاً فلا بد من القول بأنه يتذكر كل ما يمر عليه من الدُّورات. فإذا كان أزلياً فسيمر إذن ما لا نهاية له من الدورات يحدثها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به، وهو بهذا سيشمل ما لا نهاية له من ذكريات لحركات الفلك المتصل به، وبالتالي سيشمل العقل - وهو متناه - اللامتناهي، وهذا مستحيل.

(٥) تأتي بعد ذلك حجة خامسة وأخيرة، وهي تقوم على أساس أنه لا

يمكن تصور لا متناه بالفعل، فقد أثبتنا من قبل أن اللامتناهي بالفعل لا يوجد. ويرى بونا فنتورا أن القول بأزلية العالم نقيض القول بالامتناهي بالفعل، وذلك لأننا نجد أن الخلق موجه بطبيعته نحو الإنسان، فكل موجود.

التيـار الأرسطالي

قد وجدنا في عرضنا لفلسفة بونا فنتورا أن أرسطو لم يشغل غير حيز ثانوي ضئيل في داخل (فلسفة) بونا فنتورا، ولاقى الكثير من النقد من جانبه، ولكنه مع ذلك استطاع أن يؤثر في بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتصل بفكرة الهيولي والصورة من حيث إن الاثنتين مرتبطتان، معاً، وفي بعض المسائل الفرعية الأخرى، ولكن الأثر الحقيقي للفلسفة الأرسطالية إنما جاء على يد المدرسة الدومينيكانية، وعلى رأسها ألبير الكبير وتوما الأكويني. هنا نجد الفلسفة الأرسطالية كادت أن تؤخذ بكل ما فيها، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يُخْضعوا الفكر المسيحي والمعتقد الديني بأكمله للفلسفة الأرسطالية من ناحية، ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الأرسطالية تفسراً يتلاءم وما يقتضيه الإيمان. وسنجد من ذلك التاريخ، أي منذ القرن الثالث عشر، أن الأرسطالية والمسيحية ستمشيان جنباً إلى جنب، وبفضل ما للعقيدة المسيحية من ثبات وتصلب في صيغ ثابتة، ستحظى الأرسطالية بمثل هذا التصلب، حتى تصبح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لا تكاد تنفصل في شيء عن العقيدة المسيحية، والواقع أن أعلى درجة بلغتها الفلسفة المشائية في تأثيرها وفرضها لنفسها على الناس إنما كان في القرون الثلاثة التي مرت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، وأهم شخصيتين ظهرتا في هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير Albert Le grand وتوما. وقد كان على هذا التيار، من أجل أن يبدأ هذا البناء المذهبي الجديد، مُرَتب بالنسبة للإنسان، وإذا كانت الحال كذلك، فلا بُدَّ من القول إذن بأن الإنسان قد وجد منذ كان هناك خلق،

وكل إنسان له نَفْسٌ ناطقة، وهذه النفس الناطقة باعتراف أرسطو ـ خالدة. فما دام العالم أزلياً فلا بد أن يكون إذن قد مرّ ما لا نهاية له من أنواع بني الإنسان وبالتالي سيكون ثمة ما لا نهاية له من النفوس الخالدة، ولما كانت هذه النفوس خالدة، فكأنها موجودة بالفعل، ولما كانت لا متناهية، فمعنى هذا أنه يوجد عددٌ لا متناه من النفوس الخالدة بالفعل، وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي، فالمقدمة الأصلية باطلة بالتالي.

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بواحدٍ من أمرين: التناسخ أو وحدة العقل الفعال، ففكرة التناسخ فكرة باطلة، وذلك لأنها تتعارض مع المبدأ القائل بأن لكل شيء صورته الخاصة به. وثانياً: القول بوحدة العقل الفعال قول خاطىء لأنه يتنافى مع فكرة العذاب والعقاب في الآخرة، وكل ما يتصل بأحوال الآخرة.

وهكذا نجد عن طريق هذه الحجج أن بونا فنتورا قد أثبت أن العالم لا يمكن منطقياً أن يتصور قديماً، هذا إلى جانب ما قاله عنه من قبل من أنه ما دمنا نقول بالخلق من العدم، فلا بد أن نقول بالخلق في الزمان، وبهذا أثبت أن الخلق هو أولاً من العدم، وثانياً في الزمان.

وبعد هذا سنجد أن مذهب بونا فنتورا، فيما يتصل بأنواع الخلق، قد اتضح كل الوضوح، بعد وضع هذه المقدمات الأصلية، فلا داعي إذن لعرض مذهبه بعد ذاك.

أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو للاتينيين وشرح هذه الفلسفة في كل أجزائها حتى تنفذ أولاً في جميع الناس، ومن بعد ذلك تُمْزَج بالعقيدة الدينية حتى يتكون عن هذا المزيج بناءٌ لاهوتي فلسفي محكم الأجزاء فقام بالعمل الأول ـ أعني بعث الفلسفة الأرستطالية بعرضها عرضاً واضحاً في جميع أجزائها ألبير الكبير المسمى أيضاً باسم ألبير الكولوني Albert de Cologne نسبة إلى مدينة كولونيا، وقد ولد سنة ١٢٠٦ ـ سنة ١٢٠٧ وتوفى سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما.

وقد كان رجال العصور الوسطى يفرقون بين أنواع من المهن المختلفة الفكرية، فيفرقون بين الناسخ الذي لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصّاً أمامه، وبين الجامع Compilator الذي لا يضيف شيئاً من عنده بل يضم الأقوال المتآلفة بعضها مع بعض وبين الشارح Comnentator الذي يفسر النص الذي أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه جديداً، وبين المؤلف autor الذي يأتي بأشياء جديدة أكثر مما يأتي به النص أو الشرح.

وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير في العصور الوسطى، بل إن روجر بيكون قد تحدث عنه بهذا المعنى كذلك، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسي شرح وعرض الفلسفة الارستطالية، ولم يشرح على طريقة درس النص والشرح عليه، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية، دون التقيُّد بحرفية النص ودون سيره على الترتيب الذي توخاه أرسطو في النص الأصلي. فلئن كان المذهب الموجود بالنص أرستطالياً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة جديدة لا تقيد فيها بالمؤلف الأصلي، فطريقة ألبير الكبير هي بعينها طريقة ابن سينا في عرضه للفلسفة المشائية، فإن كُتب ابن سينا ورسائله هي في الواقع عرضٌ للمشائية، دون تقيد بنص معلوم يتابعه المفسِّرُ عبارة عبارة.

إلا أن ألبير الكبير لم يقم بناءً فلسفياً واضحاً، بل ذهبت آراؤه الجديدة في ثنايا شروحه وعروضه، أعني أن آراءه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً ولحسابه الخاصّ. ولهذا كان تأثيره تأثير عارض ومفسر أكثر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقي، وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه، ولكن بوجه عام نجد أن توما - نظراً إلى أنه استطاع أن يرتب الأفكار الأرسطالية ترتيباً واضحاً، وأن يقيم شبه بناء فلسفي واضح - استطاع أن يستأثر بكل فضل في إقامة هذا التيار الأرستطالي المسيحي.

ومن هنا كانت العناية بفكر ألبير الكبير عناية محصورة، مع أن تفكير

ألبير الكبير في نواحٍ عدة كان أهم بكثير وأقرب إلى العصر الحديث، من فكر توما فإن في توما نزعة جدلية توكيدية جعلت منه المثل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التي أثارت الاشمئزاز في نفوس الفلاسفة المحدثين. على أن هذا المذهب التماوي قد بدا كأنه بناءٌ مذهبي كامل، لا يحتاج بعد ذلك إلى شيء لا في التفسير ولا في الزيادة، وعلى العكس من ذلك نجد أن ألبير الكبير كانت في فكره حرية أعظم مما كان عند توما، وإن في فكره خصباً خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمي، فقد عني ألبير الكبير عناية خاصة بالناحية العلمية في المذهب الارستطالي، وإن كان قد شرح المذهب بأكمله. وهذه العناية بالناحية العلمية وإن كانت قد طغت عليها في الواقع النزعة التوكيدية اللاهوتية التوماوية، هي التي ستصبح لها السيادة حتى القرن التالي من الناحية الفلسفية العامة؛ وستصبح هذه النزعة أيضاً هي الأساس لنهضة الفكر الأوربي في العصر الحديث.

الفصل السادس

حرية الإرادة والحرية المسيحية

تلخيص:

(١) الاهتمام بالحرية البشرية قديم وهو موجود في الكتاب المقدس قبل المسيحية (٢) ظهرت مصطلحات كثيرة مع بداية الفكر المسيحي (٣) الإنسان عاقل وهو لهذا قادر على الاختيار وهذا يعني غياب القهر (٤) هناك حدود ثلاثة لن ينفصل بعضها عن بعض هم: الحرية - العقل - الاختيار (٥) الله خلق الإنسان حراً لأنه مسؤول عن اختيار الطريق (٦) حين نحلل فكرة الحرية نرى في الحال مدى تعقدها: فكرة أرسطو في طبائع الأشياء (٧) كل موجود له تلقائية بمعنى أن مبدأ فعله يكمن بداخله (٨) الطبيعة أمام الموجودات العارفة تصبح لا متعينة ويمتد لا تعينها في حالة الإنسان أي يصبح بحال الاختيار هائلاً (٩) للإنسان تلقائية الغاية ثم القدرة العقلية ثم فعل الإرادة (١٠) ندخل العقل بغير تعمق الظروف التي تعمل منها الدينامية الطبيعية للوجود (١١) هذا كله يستلزم بالطبع وجود الإنسان أولاً، فالفعل الأول (وهو فعل الوجود) هو أساس الفعل الثاني (العمل) (١٢) الاختيار الحر يعبر عن تلقائية طبيعة ما تحتوي في ذاتها على مبدأ عملياتها الخاصة (١٣) العلل الثانية (أعني أفعال الإنسان) تشبه الخصوبة الخالقة (١٤) أرسطو تحدث عن الاختيار لكنه لم يتحدث عن حرية الإرادة

(١٥) الإرادة الحرة تعبير مسيحي: أن تريد هو أن تكون حراً (١٦) يمكن أن يقال إن الإرادة حرة على أنحاء شتى أهمها حرية الممارسة (١٧) التوحيد بين الإرادة وفعل الاختيار وبالتالي يكون أساس الحرية هو الإرادة وهي تعارض الضرورة (١٨) وحد بعضهم بين التلقائية والإرادة ثم بين الإرادة والعقوبة كما هي الحال عند هوج دي سان فكتور (١٩) رأي القديس توما: نظام الطبائع هو نظام الضرورة، نظام الإرادات هو نظام الحرية (٢٠) الاختيار والتروي العقلي (٢١) القبول الإرادي لنظام الكون عند الحكيم الرواقي (٢٢) التلقائية المطلقة هي الحتمية المطلقة فالحرية التي تصنع بالتلقائية حرية قاصرة (٢٣) لو قلنا أن فعل الإرادة تلقائي لكانت الحيوانات حرة (٢٤) بؤتيس يضع جذور الإرادة في العقل. وهذا هو نفسه رأي أوغسطين (٢٥) كلما قدم العقل موضوعات كثيرة للإرادة كان لديها حرية الاختيار (٢٦) مذهب الإرادة عند دانز سكوت وحرية اللامبالاة أو استواء الطرفين (٢٧) التلقائية العمياء عند بؤتيس (٢٨) التوفيق بين الآراء المتعارضة عند توما الأكويني فهو يخصص لكل من الفهم والأرادة مكاناً مناسباً. (٢٩) الفعل الحر لا يكون كذلك الا بحكم العقل الذي تصدق عليه الإرادة، وهو من الناحية المادية إرادي ومن الناحية الصورية عقلي تلك هي الحرية الطبيعية عند القديس توما. (٣٠) الاختيار الأرسطي عفوي. والحرية الأرسطية سياسية. والحرية الروائية هي التكليف مع القوانين الطبيعية (٣١) القديس بولس يربط بين عبودية الخطيئة والبعد عن العدالة والبر الإلهي ويقابل بين الحرية والعبودية (٣٢) الحرية السيكولوجية وتحررها عن طريق النعمة (٣٣) التفرقة بين الإرادة والقدرة عند القديس بولس والقديس أوغسطين وهي تؤدي إلى عدم فاعلية الإرادة (٣٤) القديس أنسلم أدرك بوضوح هذه المشكلة فذهب إلى أن الإرادة هي نوع من القدرة إنها قدرة المرء على أن يريد (٣٥) القديس توما يفرق بين ثلاث وجهات من النظر إلى الحرية (أ) الحرية كفعل (ب) الحرية كموضوع (ج) الحرية كغاية (٣٦) اختيار الوسائل وعلاقاتها بالغاية التي

تستهدفها. (٣٧) الأخطاء بصفة عامة دليل على حرية الإرادة (٣٨) النظرية المسيحية عن تحرير الإرادة بواسطة النعمة.

حرية الإرادة والحرية المسيحية

في استطاعتنا أن نقول إن إثبات حرية الإنسان قديم قدم الإنسان نفسه، فالديانة المسيحية لم تخترع فكرة الحرية لكنها كانت تنكر مثل هذا الزعم لو أنه ظهر ومنذ القرن الثاني يذكرنا ايرانوس Irenaus بأننا لو حكمنا بأن فكرة الحرية ظاهرة بالضرورة في الكتاب المقدس فإن القانون ذاته الذي كشف عنه الوحي هو رغم ذلك قديم قدم الجنس البشري. والواقع أن ما يجذب انتباهنا منذ البداية هو الطريقة التي أصر بها آباء الكنيسة على أهمية تصور الحرية والطبيعة الخاصة للحدود التي وصفوها بها.

حين خلق الله الإنسان، فرض قوانين لكنه تركه رغم ذلك حراً في أن يفرض على نفسه قوانينه الخاصة بمعنى أن القانون الإلهي ليس قهراً للإرادة البشرية ولا الغاءاً لهذه الإرادة وفي استطاعة المرء أن يقول إنه منذ اليقظة الأولى للفكر المسيحي بدأ ظهور سلسلة كاملة من المصطلحات الفلسفية في التداول العام، فالله خلق الإنسان وزوده بروح عاقلة وبإرادة، أعني أنه زوده بقدرة مع الاختيار تشبه قدرة الملائكة، طالما أن الملائكة والبشر معاً موجودات عاقلة. ولقد أصبح من المألوف منذ تلك اللحظة أن تعرف الحرية بأنها غياب القهر أو الارغام المطلق حتى بالنسبة للقانون الإلهي، وإنما تنتمي إلى الإنسان من حيث إنه عاقل وتعبر عن نفسها في قدرة إرادته على الاختيار: الحرية، العقل، القدرة على الاختيار ـ ثلاثة حدود لن يفترق بعضها عن بعض من الآن فصاعداً على الإطلاق، وهي فضلاً عن ذلك لن تنفصل عن القضية الأساسية التي جعلت المفكرين المسيحيين يقبلون هذه الحدود وفرضت عليهم استعمالها: الله خلق الإنسان حراً لأنه تركه مسؤولاً عن بلوغ غايته الأخيرة، فالأمر متروك له تماماً في

الأختيار بين الطريق الذي يؤدي به إلى السعادة أو الغبطة أو الطريق الذي يؤدي إلى البؤس والشقاء وكلاهما أبدي، فالإنسان مجاهد ومكافح، عليه أن يعتمد على قواه الخاصة، لكن من يعتمد على قواه الخاصة له استقلاله الخاص الحقيقي وهو سيد نفسه، وهو يساهم مساهمة فعالة في تحديد مصيره الخاص.

ما إن تخضع فكرة الحرية للتحليل حتى يظهر بوضوح تعقيدها الهائل وربما ساعدت فلسفة أرسطو بقدر كبير في توضيح فكرة الحرية. إن الطبائع كما تصورها أرسطو هي مبادىء داخلية للموجودات التي تكمن في هذه الطبائع حتى إن كل موجود طبيعي له تلقائية حقيقية، على الأقل بمعنى أن مبادىء أفعاله تكمن بداخله. إن الطبيعة إذا ما تحددت بنمط واحد من أنماط الفعل في حالة الموجودات المزودة بالمعرفة . فإن الطبيعة تكتسب لوناً من ألوان اللاتعين عند الحيوانات التي يضع احساسها أمامها كثرة من الموضوعات الممكنة، وهي في هذه الحالة تظهر ما نسميه بالاشتهاء أو الشهية أو الرغبة. ومجال هذا اللاتعين يمتد عند الانسان بطريقة ملحوظة بسبب أنه مزود بالعقل وقادر على أن يصبح إلى حد ما كل شيء بواسطة المعرفة التي يملكها، فهو لديه كثرة هائلة من الموضوعات تحت تصرفه وعليه أن يختار بإرادته من بينها الموضوعات التي تروقه. الانسان لديه إذن منذ البداية إرادة لغايته الطبيعة، أعني لسعادته ثم لديه ثانياً القدرة على التروي العقلي في الوسائل التي يختارها لبلوغ هذه الغاية. ثم لديه ثالثاً وأخيراً فعل الإرادة الذي يختار بواسطته وسيلة من بين هذه الوسائل ويفضلها عن غيرها ولقد كان فعل الإختيار يشغل مكاناً رئيسياً في الأخلاق عند أرسطو، ولقد فهم المفكرون المسيحيون المبكرون أن هذه الفكرة لازمة وضرورية لغرضهم، وإن كانوا قد شعروا أنها في النهاية لن تكفي لاشباعهم بشكل تام، فلنحاول أن نرى الآن ما الذي احتفظوا به منها وما الذي أضافوه إليها.

إن فكرة أو تصور الاختيار الإرادي نفسه ـ كما عرفه أرسطو تتضمن فكرة العقل. لكن يظل من الصواب أن نقول إنه إذا كانت الإرادة لا تظهر في سلسلة الموجودات إلا في اللحظة التي يضيء العقل فيها الرغبة، فإن هذه الإرادة سوف تكون مع ذلك وبطريقة أساسية لوناً من ألوان الرغبة. وفي هذه الحالة سوف يكون الاختيار مستحيلاً بدون المعرفة، ولكن يبقى فعل الاشتهاء مركزاً مع ذلك على موضوع من موضوعاته الممكنة والاشتهاء نفسه ـ طبقاً لتعريف أرسطو ـ ليس إلا تعبيراً عن الدينامية الداخلية لطبيعة ما. وتدخل العقل بغير بعمق الشروط أو الظروف التي تعمل فيها هذه الدينامية حتى إن الإرادة ـ بمعنى ما ـ قد تعارض الطبيعة على نحو ما يتعارض ما يختار مع ما لا يختار. لكن الانسان هو كذلك موجود طبيعي، وإرادته ليست إلا الصورة الجزئية الخاصة التي تفترضها الرغبة الطبيعية عند الموجود العاقل وكما أنه ينبغي أن تسبق عملية أختيار الوسائل أن تكون هناك إرادة لغاية ما، فكذلك لا بد أن يسبق هذه الإرادة الوجود الفعلي للانسان، وهنا نجد أيضاً أن الفعل الأول هو أساس الفعل الثاني فالوجود هو علة العمل، ومن ثم فإن الإرادة ليست إلا عضو تلك العلة الكافية الخاصة بالانسان، والاختيار الحر يعبر أولاً وأساساً عن تلقائية طبيعة ما تحتوي في ذاتها على مبدأ عملياتها الخاصة أو بالأحرى هي نفسها هذا المبدأ.

ولقد سجل آباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط بعناية هذه النتيجة، والواقع أن تصورهم للطبيعة المخلوقة والكفاية السببية التي نسبوها إليها كمشاركة للقدرة الآلهية قد قادتهم الإشادة بأهمية الطبيعة. وما لم نتذكر أن المسحيين قد نظروا إلى دينامية العلل الثانية على أنها تشبه الخصوبة الخالقة، فإن تطور مشكلة الحرية كله في العصور الوسطى يصبح غير معقول وغير واضح. إن الناس يتحدثون أحياناً كما لو كان من الغريب والمدهش أن يعزو المفكرون المسيحيون فاعلية حقيقية إلى تحديدات الإرادة. ولكن لم لا ـ؟ لم يكن لديهم مبرر على الإطلاق يجعلهم يترددون في قبول نتيجة تحليل أرسطو،

وكان كل شيء يدعوهم إلى مواصلة السير أبعد منه.

بالغاً ما بلغ إتقان النظرية الأرسطية عن الاختيار التي ينظر إليها على أنها قرار للإرادة صادر عن ترو عاقل، فإنه تبقى مع ذلك واقعة هي أن أرسطو لم يتحدث لا عن حرية الإرادة ولا عن الحرية بصفة عامة. ولا شك أن ما نتحدث عنه اليوم على أنه الحرية السيكولوجية كان موجوداً في ذهنه، وما يفهمه من الفعل الإرادي هو ذلك الفعل الذي ينبع من أعماق الوجود نفسه، لكن ليس من السهل أن نخلص فكرة الحرية عنده من التحليلات التي تتضمنها والمصطلح نفسه معيب. أما الحرية عند المسيحيين فهي على العكس - وبخاصة عند اللاتينيين منهم - تأتي في المرتبة الأولى فهي لها الصدارة في تفكيرهم. والصيغة المعقدة للإرادة الحرة Liberum arbitrium جعلتهم يطرحون هذا السؤال: أين يكمن ذلك العنصر الذي يقوم بالاختيار arbitrium أعني بالاختيار الحر Liberum...؟ ولقد إتفقوا جميعاً على وضعه في قدرة الإرادة على تحديد نفسها من الداخل. وربما قيل إنه إذا كان القديس أوغسطين قد درس مشكلة النعمة بحرية تامة، فذلك إلى حد ما - لأنه اعتبر عدم إمكان ضبط فعل الإرادة أو كبحه واضح تماماً. فلماذا ذهب إلى أن اختيار الإرادة يأتي من الإرادة، وما دمنا قد رأينا أن الإرادة هي حسب تعريفها القدرة على الأختيار؟

ومن المهم من ناحية أخرى أن نصر على أن فعل الإرادة هو نفسه فعل الحرية. أن تريد يعني أن تكون حراً. ولهذا فإن القديس أوغسطين يرى شهادة واضحة جداً لهذه الإرادة الحرة في كل نصوص الكتاب المقدس - وهي لا تعد ولا تحصى - التي يوصينا الله فيها - أو يمنعنا أن نفعل هذا الفعل أو ذاك، أو هذه الرغبة أو تلك. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الحقيقة ليست حقيقة دينية فحسب، ولكنها لازمة لتوفير الخلاص - وتلك واقعة تشهد بها التجربة الداخلية اليومية باستمرار، فالإرادة هي «سيدة نفسها» وهي باستمرار «داخل قدرتها» تريد أولا تريد. «ولا شيء تحت تصرف الإرادة بطريقة مباشرة أكثر من ذاتها»، وكثير من

الصيغ تعبر عن الارتباط الطبيعي الذي لا ينفصم بين الإرادة وفعلها. وهو لأنه يولد من الإرادة ويعبر عنها فإن هذا الفعل للإرادة حر على الدوام.

وها هنا نقف على مصدر فكرة من أكثر الأفكار في العصر الوسيط أهمية، وهي فكرة حرية الممارسة. إذ يمكن أن يقال إن الإرادة حرة على أنحاء شتى وبعدة معان مختلفة. ولكنها تكون كذلك أولاً وقبل كل شيء من حيث أنها تريد أولاً تريد، تمارس فعلها أو لا تمارسه؟ وهذه الحرية المبدئية هي أساسية بشكل مطلق ولقد عبر الفلاسفة المسيحيون عن هذه الواقعة بطريقة إيجابية حين وحدوا بين الإرادة الحرة وبين الإرادة، أو بالأحرى بين الإرادة الحرة وبين فعل الاختيار الذي تقوم به الإرادة لأنها حين تختار فإنها تريد، وهي حين تريد فإن الإرادة هي بالتأكيد التي تفعل ذلك وكان في مقدروها ألا تفعله. ولقد جذب الانتباه المسيحي معنى حر جداً للمسؤولية الخلقية حول واقعة أن الذات التي تريد هي السبب الحقيقي لأفعالها الخاصة، إذ إن ذلك هو وحده الذي يبرر لنا أن ننسب الأفعال إلى أصحابها.

وهذا الانشغال الأخلاقي - الذي سنعود إليه فيما بعد - قد أدى بهم إلى أن يضعوا أساس الحرية في الإرادة التي لا يستطيع شيء أن يزعزعه، اللهم إلا إذا استأصلنا الإرادة ذاتها. ولقد عبروا عن ذلك عادة - لكن الآن بطريقة سلبية - بأن مواجهة الآخر. وهذان المصطلحان هما: الضرورة والإرادة والمقصود أن فعل الإرادة لا يمكن أن ينفذ فيه أي لون من ألوان القهر والإرغام. والقول بأن الإرادة يمكن أن ينفذ فيه أي لون من ألوان القهر والإرغمام. والقول بأن الإرادة الحرة هي «حرة من القهر» أو هي متحررة من الإرغام أو هي «متحررة من الضرورة» يعني من ثم تأكيد التلقائيه الطبيعية للإرادة أو الرابطة التي لا تنفصم بين فعل الاختيار والفاعلية السببية للموجود العاقل.

وسوف نرى فيما بعد كيف وجدت هذه الأفكار مكاناً من المذهب التومائي ويكفي أن نلاحظ الآن كيف ولدت عند كثير من الفلاسفة واللاهوتيين

في العصور الوسطى. ولن يجد الباحث سيولة وسهولة لمصطلحاتهم ولا للتبدل المستمر بين عنصري مركب ما كما يجده في مركب الإرادة الحرة Liberum arbitrium ولقد أشادوا بأهمية تلقائية فعل الإرادة وساروا في هذا الطريق شوطاً بعيداً لدرجة أن بعضهم وحد بين التلقائية وبين العفوية والإرادة. ولهذا نجد بعضهم يعود بعد سنين طويلة إلى المعنى البدائي الذي كان موجوداً عند أرسطو وهذا فيما يبدو لي على الأقل موجود أو قائم في فلسفة. القديس أنسلم الذي كان يعتقد أن الإرادة والتلقائية وغياب الضرورة هي كلها مترادفات وتلك هي الحال فيما يبدو أيضاً عند «هوج دي سان فكتور» H. de st victor بقدر ما يمكن تخمينه من الصياغات الغامضة التي يستخدمها، فعنده أن الحركة التلقائية التي تتركز بواسطتها الإرادة الحرة على موضوع من الموضوعات التي تشتهيها، وما دامت الرغبة هي التي تختار فإنها هي العضوية والإرادة، والحرية التي تعتمد على عقلانية الإرادة تضيؤها أنوار المعرفة، ولا شك أن تلقائية فعل الإرادة في فلسفة دانز سكوت - وهي التلقائية التي أكدها بقوة القديس أنسلم - تصل إلى صيغتها الحاسمة. فهو حين يتجاوز دينامية أرسطو يقيم تعارضا جزرياً بين نظام الطبائع الذي هو نظام الضرورة، وبين نظام الإرادات الذي هو نظام الحرية. إن كل طبيعة هي أساساً محتومة وهي مبدأ للحتمية، وكل إرادة هي أساساً غير محتومة وهي مبدأ اللاحتمية.

لكن هذه اللاحتمية ينبغي ألا تؤخذ كعلامة على القصور، إنها تشهد على العكس بعظمة وإمتياز ملكة لا ترتبط بأي فعل معين أو محدد. ولقد ذهب دانز سكوت إلى حد اعتبار العقل نفسه طبيعة، حتى أن كل تعين وكل تحديد يوضع في جانب المعرفة، في حين أن كل حرية من ناحية أخرى توضع في جانب الإرادة. إن عرضية الاختيار لا تعتمد على الأحكام العقلية التي تفترض بدائل ممكنة للفعل، ولكنها تعتمد على تلقائية فعل الإرادة وهي التلقائية التي تحل بواسطتها هذه البدائل. ومن ثم فإن الحرية تتركز في هذه اللاحتمية

الجذرية للإرادة التي تتبع قراراتها - وهي قرارات لا يمكن التنبؤ بها من داخلها بحيث يكون هذا الداخل مصدراً لكل التجديدات دون أن يحدده هو نفسه شيء ما على الاطلاق. لكن لم يقطع كل فلاسفة العصور الوسطى هذا الشرط الطويل ولم يذهبوا إلى هذا الحد، بل إن كثيرين منهم قد ترددوا في أن يثقوا بالإرادة وحدها في تأكيد وضمان الممارسة الحرة لتلقائيتها. من الصواب أن نقول في فلسفة أرسطو إن الصفة الأساسية للاختيار هي أنه إرادي، ولكن أرسطو نفسه يشير - ولقد أشار خلفاؤه من بعده إلى نفس الفكرة بقوة أكثر - إلى أنه إذا لم يسبق التروي العقلي قرار الإرادة فإن فعلها لا يمكن أن يكون فعلاً من أفعال الأختيار على الأصالة، ذلك لأن الإرادة إذا ما حرمت من نور العقل فإنها سوف تنحدر إلى مرتبة الشهوة الحيوانية، وبدون المعرفة الحسية لا تصبح أكثر من ميل طبيعي بالضرورة وفضلاً عن ذلك فإن لدينا مثلاً هو المذهب الرواقي الذي يقف باستمرار كتحذير يجعلنا نفهم أهمية المشكلة ونشعر بخطر الحلول المسرفة في تبسيطها. فالحكيم الرواقي إذا ما وضع في كون تحكمه تحديدات صارمة فإنه لا يستطيع أن يجد الحرية إلا من القبول الإرادي للنظام الكوني. وإذا ما اعترضنا عليه قائلين. إن الإرادة نفسها سوف تكون في هذه الحالة خاضعة للضرورة التي تحكم هذا النظام، فإنه سوف يجيب بأن تلك مسألة لا أهمية لها على الإطلاق لأن الإرادة الضرورية سوف تبقى رغم كل شيء إرادة. ولقد أوضح بؤتيس Boethius بشكل تام أن التلقائية الخالصة تتفق تماماً مع الحتمية المطلقة ومع كل ما يصدر عنها من ضرورة. ولو أننا قنعنا - لكي نكون أحرار - بألا نكون أكثر من مصدر داخلي للقرارات الإرادية فلن تكون ثمة أهمية كبيرة أن تكون هذه القرارات يحددها القدر بشكل مسبق تحديداً صارماً بوصفة حادثة خارجية. فهذه القرارات من حيث إنها من صنعنا فهي قراراتنا، ونحن من ثم أحراراً، وهذا ما جعل «بؤتيس» يذهب إلى الجانب المعارض تماماً فلقد حرم تفكيره بشدة قصور الحرية التي يمكن أن تقنع بأن تكون مجرد تلقائية محددة تحديداً ضرورياً، ولقد أصر على أن يكون هناك علاج لهذه الفكرة بكل قوته

المعروفة فألح على أهمية العنصر العقلي في الفعل الحر. والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن فعل الإرادة فعل تلقائي . ما دامت الحيوانات في هذه الحالة لا بد أن تكون هي الأخرى حرة. وفضلاً عن ذلك فإن «بؤتيس» يضع جذور الإرادة في العقل صراحة فما يجعل الاختيار اختياراً حراً هو المعرفة العقلية التي تسبقه وهكذا أصبحت الإرادة عنده وعند خلفائه لا تعني الاختيار التلقائي وإنما تعني الحركة للعقل، فلا تكون الإرادة حرة إلا إذا خضعت للعقل. لكن «بؤتيس» لم يدخل عنصراً جديداً بذلك في وصف الإرادة الحرة. فلا أحد يجهل الدور الذي تلعبه المعرفة في العقل الحر.

والقديس أوغسطين على سبيل المثال كتب صفحات طويلة عن الحس الداخلي الغامض الذي يقود الإرادة دائماً نحو هدفها، ذلك لأن الإرادة إذا ما نظرنا إليها في ذاتها كاشتهاء فطري بسيط فهي عمياء أو بالأحرى غير موجودة، لأنها بهذا المعنى لا تستحق حتى اسم الإرادة نفسه. والناس جميعاً في كل زمان يعرفون أننا كلما قدمنا للإرادة موضوعات مختلفة، وكلما قدر العقل لهذه الموضوعات تقديرات مختلفة فإنه من الناحية العملية يمد مجال تلقائيته إلى ما لا نهاية وإذا ما أعطى للإرادة موضوعاً ما فإنها حرة في أن تفعله أو لا تفعله لكن حين يقدم لها العقل موضوعات كثيرة متنوعة ومختلفة فإنها تصبح حرة في أن تختار هذا الموضوع أو ذاك بغير اكتراث، وحتى هنا ليس ثمة صعوبة، وليس ثمة جديد ولم يكن العالم ينتظر «بؤتيس» لكي يطلعه على هذه الفكرة والواقع أن العنصر الجديد عنده وهو في آن معاً خصيب وقابل للمناقشة يكمن في عقلانيته المتكاملة.

ويمكن للمرء أن يقدر هذا العنصر الجديد تقديراً أفضل حين يعارض بينه وبين مذهب الإرادة volurtarism عند دانز سكوت ولقد سبق أن رأينا أن الحرية في مذهب سكوت تأخذ على عاتقها قبل كل شيء أن تبين وأن تبرهن على أن العقل لا يمكن أن يكون لا في أية حالة ولا بأي معنى سبباً شاملاً للفعل

الحر. ولن يكفي أن نفهم ذلك على أنه يعني أن الإرادة تحدث مع حدوث الفعل الحر فهذا واضح أتم ما يكون الوضوح، لكن ما يعنيه دانز سكوت هو أن الأحكام المتباينة للعقل لا تصدر إلا بعد أن تكون البدائل الممكنة كلها قد تحددت، قدرت وانتقدت، أعني عندما نصل إلى لحظة الاختيار، وطالما أن الاختيار لم يتم فإن الإرادة تبقى أساساً. غير مضطرة لأن تركز نفسها على هذا الموضوع أو ذاك، ومن ثم فإن حرية «اللامبالاة» أو استواء الطرفين Indifference عند دانز سكوت هي نفسها تلقائية الإرادة، التي تبقى بهذا الشكل العنصر الوحيد الممكن للعرضية في مقابل تحديدات العقل. وباختصار فإن التحديدات العقلية الكثيرة المتناقضة لا تشكل في نظر سكوت حرية. لكن «بؤتيس» يرى عكس ذلك تماما، فاختيار الرغبة عنده ليس إلا تلقائية عمياء، وما يجعله حراً هو نقد العقل الذي يحكم عليه، ويقارن بين الألوان المختلفة من الاختيار ويعلمن أن هذا اللون من الإختيار أفضل من ذاك، وهو إن كان في مكنته أن يستشهد بأرسطو فما ذاك إلا لأن الإرادة كما يتصورها أرسطو ليست رغبة بسيطة لاحقة على المعرفة لكنها بفضل هذه المعرفة ذاتها تصبح قوة، أعني قادرة على ممارسة اختيار حقيقي أو القيام بمفاضلة حقيقية بين الأشياء. ويمكن أن يقال عنها أيضاً إنها لا تزال في حالة «اللامبالاة» أو «استواء الطرفية». طالما أن تلقائية مثل هذا الاختيار سوف تأخذ طابع الحرية بسبب الفاصل الذي يفصل بين فعلين أو أكثر من الأفعال الممكنة.

إن الطريقة التي تتلاقى بها النتائج مثيرة ويجدر بنا ملاحظتها لأنها لا تقل أهمية عن الطريقة التي تختلف بها المناهج، لو أننا سرنا في الطريق الذي يذهب مباشرة من الاشتهاء إلى الإرادة فإنه سوف يؤدي بنا إلى أن نضع لا تعين الإرادة نفسها في أعماق الإرادة الحرة، ولو أننا تابعنا «بؤتيس» في الطريق الذي سلكه والذي يمر بالفهم، فإننا نضع الإرادة الحرة داخل اللاتعين الذي تركته الأحكام العقلية مفتوحاً أمام الإرادة، أما القديس توما الاكويني الذي يسعى باستمرار إلى

نقطة توازن بين الآراء والاتجاهات المتعارضة، فإنه يحاول أن يخصص لكل من الفهم والإرادة المكان المناسب الذي تعينه لهما طبيعتهما في العقل الحر، وهو يؤكد - مخلصاً بذلك لأحد المتطلبات العميقة للمذهب الأرسطي أن الاختيار هو أساس فعل للإرادة، وأن الإرادة الحرة تنتمي مباشرة إلى الإرادة وتختار هذا بدلاً من ذاك، وهي بوصفها ملكة ترتبط بالاختيارات المتعددة بحريتها على نحو ما ترتبط بساطة العقل بالحركة المثالية للعقل، ومن ناحية أخرى فإنه من الصواب أيضاً أن نقول إنه بدون الحكم فإن الإرادة لن تكون إرادة ومن ثم فإن فعل الإختيار الحر لا يوصف وصفاً تاماً بدون القرار الإرادي الذي يصدق على حكم العقل ولا بدون الحكم الذي تصدق عليه الإرادة. وهكذا نلاحظ أن تعبيرات القديس توما الزئبقية قد تربكنا لكنها لن تجعلنا أبداً فضل في الوصول» إلى فكره الحقيقي، فهو يقف وسطاً بين العقلانية القديمة عند «بؤتيس» ومذهب الإرادة الحرة عند دانز سكوت فهو سوف يقول مثل بؤتيس إن فعل الإرادة الحرة هو حكم حر لكنه يضيف بعد ذلك «إن صح التعبير» ما دام فعل الإرادة هو أساساً الذي يريد لا فعل العقل الذي يحكم وهو سوف يسلم مع دانز سكوت أن الإرادة الحرة تنبع أساساً من الإرادة. لكنه يرفض أن يعرفها على هذا النحو دون أن يضع في اعتباره حكم العقل العملي الذي ينشأ في الإختيار الإرادي كنتيجة لهذا الإختيار وعلى ذلك فإن الإرادة الحرة هي من الناحية المادية إرادية، وهي من الناحية الصورية عقلية.

إن قوة الإرادة الحرة - مهما كان المعنى الذي نفهمها به - ثابتة لا تزول مثلها مثل الإرادة ذاتها، وليس من الممكن أن نتصور الإنسان بدون إحداها «بدون الإرادة الحرة مثلاً»، كما أنه ليس من الممكن تصور الإنسان بدون الآخرى «أعني بدون الإرادة» وهذا هو السبب في أن جميع المفكرين المسيحيين إبتداء من القديس أوغسطين إلى القديس توما الاكويني ودانز سكوت يتفقون على أن الإرادة الحرة ظلت بعد الخطيئة الأصلية على نحو ما

كانت عليه قبل أن ترتكبها. ويلح القديس برنارد بقوة على «تكامل» الإرادة في حالة الطبيعة الآثمة أو الساقطة، أما القديس توما الاكويني فهو يحسم الأمر نهائياً حين يسمي هذه الحرية، وهي الحرية التي لا يمكن أن ينزعها أحد من داخل الإنسان حين يسميها بالحرية «الطبيعية». والواقع أنها يمكن أن تختفي فحسب مع اختفاء الإرادة أعني مع اختفاء الانسان نفسه، والواقع أنه بدون حرية لا توجد أخلاق، لكن ذلك لا يعني أن ماهية الحرية تتضمن أي عنصر أخلاقي، فما دامت الإرادة تستطيع باستمرار أن تختار، فهي تستطيع أن تختار الخير أو الشر وحسن اختيارها أو سوءه لا يؤثر على الإطلاق في حرية الفعل، فكل اختيار من حيث هو اختيار - هو في آن معاً من الناحية السيكولوجية غير محتوم، ومن الناحية الأخلاقية غير مكترث، ولقد كان من المستحيل تماماً على المسيحيين ألا يهتموا اهتماماً كبيراً بالكيف الأخلاقي للفعل الحر. ولقد ترك هذا الإهتمام آثاره على سيكولوجيا الحرية عندهم.

لو أننا قارنا بين فكرة الإرادة الحرة المسيحية وبين فكرة «الاختيار» عند أرسطو لوجدنا أن الاختيار الأرسطي يتحدث عن العفوية أكثر مما يتحدث عن الحرية، وكلمة «الحرية» التي يستخدمها أرسطو يعطيها من الواقع معنى سياسياً. ذلك لأن الحرية الأرسطية تعني بصفة خاصة الاستقلال: فهي حالة ذلك الشخص الذي يكون مستقلاً عن غيره سياسياً أو اجتماعياً. وهذه الحالة هي المثل الأعلى الذي تقدمه الديمقراطية كما يقول أرسطو نفسه. أي أن فكرة الحرية التي ننظر إليها الآن على أنها شيء سامي جداً من الناحية السيكولوجية ومن الناحية المتيافيزيقية لم تكن عند أرسطو سوى فكرة سياسية أو اجتماعية. ولكن عندما بدأ الرواقيون في دراسة حرية الأفعال البشرية وعلاقتها بالضرورة التي تسود قوانين الطبيعة، فقد كان عليهم أن يدرجوا بطريقة متكاملة هذا التصور الاجتماعي مع الأخلاق.

فكل واحد منا الآن يرتبط بالكون كما يرتبط المواطن بالمدينة (أو

الدولة): فالقوانين موجودة وهي تثقل على كاهلنا «والمشكلة هي كيف نتكيف معها بحيث لا نشعر في النهاية بأي ضغط خارجي. والحكيم الرواقي هو الرجل الذي ينجح في عملية التكيف هذه وهو يحقق الحرية حين يجعل نفسه مستقلاً عن المصير. ولا بد لنا من أن نضيف إلى أن الحكيم الرواقي قد عقد مشكلة الحرية جداً أمام المسيحيين.

ذلك لأن الرجل المسيحي قد وجد نفسه هو الآخر في كون تحكمه وتنظمة مجموعة من القوانين، وهو وإن لم يكن له مصير يخشاه لأنه قد أصبح الآن على وعي بأن العناية الالهية ترشده وتقوده إلا أنه يخضع لإرادة الله بوصفه المشرع العظيم المسيطر، وهو بصفة خاصة يخضع للقوانين الآلهية التي تنظم من الآن فصاعداً حالة الطبيعية الساقطة أو التي دنستها الخطيئة. والقديس بولس في نص مشهور يعرف الحالات المختلفة للحرية المسيحية وعلاقتها بالقوانين المختلفة التي تنظمها: لأنكم لما كنتم عبيد الخطيئة كنتم أحراراً من البر، فأي ثمر كان لكم حينئذ من الأمور التي تستحون بها الآن، لأن نهاية تلك الأمور هي الموت. وأما الآن إذا أعتنقتم من الخطية وصرتم عبيداً لله فلكم ثمركم للقداسة والنهاية حياة أبدية لأن أجرة الخطية هي موت، وأما هبة الله فهي حياة أبدية بالمسيح يسوع «ربنا». (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية - الاصحاح السادس: ٢١ ٢٣). فالانسان حين كان عبداً للخطيئة كان متحرراً من العدالة أو من البر الآلهي، وحين أصبح عبداً لله أو العدالة الآلهية أصبح متحرراً من الخطيئة: والقديس بولس يبرز على المستوى الأول فكرة الحرية والعبودية المماثلة - في نظام ما فوق الطبيعة - بحالة الإنسان الحر والعبد في النظام الاجتماعي. وهذا التصور المسيحي للحرية على الرغم من أنه تصور ديني أساساً فإنه أثر تأثيرا واسع المدى في المشكلة الفلسفية والأخلاقية بحرية الإرادة. والواقع أن القديس أوغسطين وجد نفسه مأخوذاً تماماً بكثرة المعاني التي تقدمها كلمة الحرية لعقل الرجل المسيحي فهي تعني أحياناً وببساطة «حرية الإرادة»

وهي تعني في أحيان أخرى الحرية في مقابل العبودية، وطالما أن العبودية يمكن أن تكون عبودية للخطيئة أو عبودية للموت ففي استطاعة المرء أن يقول إن «الحرية» هي القداسة أو الطهارة التي تحررنا من أحدهما أو أنها البعث أو القيامة التي تحمينا من الآخر. ولهذا السبب فإن حكماء العصور الوسطى المهتمون بتصنيف هذه المعاني المختلفة بعناية سوف يضيفون إلى الحرية السيكولوجية الخاصة بالإرادة الحرية (أعني تلك الحرية التي تقابل الضرورة) - سوف يضيفون إليها تلك الحريات الدينية أو الخاصة بما فوق الطبيعة أعني الحرية التي تخلصنا من الخطيئة، والحرية التي تخلصنا من العذاب والموت، ولقد كانت الرغبة قوية عند بعض اللاهوتيين لرد ذلك التعدد في الحريات إلى الوحدة عن طريق امتصاص حرية الإرادة في هذه الحريات الدينية التي تحطم قيودها وتسمح لها بأن تظهر قدراتها بغير كبت ولا كبح - لكن مثل هذا التبسيط لم يكن يجلب معه إلا سهولة ظاهرية، وعلى الرغم من أن المخرج الوحيد الممكن كان معقداً للغاية فسوف نرى أنه يبرهن من الناحية الفلسفية على أكثر خصوبة.
الواقع إن رد الحرية اليسكولوجية إلى تحريرها بواسطة النعمة كان طريقة سهلة ومريحة لتوحيد المعاني المختلفة لكلمة «الحرية» وإذا سلمنا بتلقائية فعل الإرادة فلا شيء عندئذ يمنعنا من أن نقول إن الحرية الوحيدة أعني الحرية الحقة هي حرية فعل الخير أو السلوك المستقيم. «وبطرس اللمباردي» يشهد بوجود هذه الوجهة من النظر أبان القرن الثاني عشر لكنه يفضل وجهة نظر أخرى ويذهب إلى أن هناك حرية مزدوجة هي حرية الإرادة الحرة في حالة اللامبالاة الأخلاقية وحرية الإرادة الحرة المحررة، ومن السهل أن نفهم أسباب هذا التفضيل: فالإرادة الحرة كما سبق أن ذكرنا هي قوة مادية ومن ثم ثابتة «تتغير»، في حين أن حرية فعل الخير أو السلوك المستقيم فهي مفقودة. فكيف لا نفرق بين أمور هي على هذا النحو من الاختلاف..؟ ومن جهة أخرى فإن الاحتفاظ بهذين الشيئين المختلفين تحت اسم واحد سوف يؤدي إلى ألوان من سوء الفهم المتواصل، ومن هنا جاءت الجهود الملحوظة لفلاسفة العصر الوسيط

لكي يفكوا العناصر التي تتضمنها فكرة الحرية والتي كانت دائماً موجودة فيها، لكنها كانت غامضة قليلاً أو كثيراً حتى ذلك الوقت.

إن نقطة البداية إنما توجد مرة أخرى عند القديس بولس والقديس أوغسطين، فرسالة «بولس الرسول إلى أهل رومية تضع تفرقة واضحة بين فعل الإرادة وفاعليتها، لأن هذين الجانبين لا يسيران معاً باستمرار يقول: «إننا نعلم أن الناموس روحي وأما أنا فجسد قبيح تحت الخطية لأني لست أعرف ما أنا أفعله إذ لست أفعل ما أريده، بل ما أنقضه فإياه، أفعل، فإن كنت أفعل ما لست أريده فإني أصادق الناموس أنه حسن، لأن لست بعد أفعل ذلك أنا بل الخطية الساكنة في. فإني أعلم أنه ليس ساكن في أي في جسدي شيء صالح، لأن الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسن فلست أجد لأني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل الأصحاح السابع: (١٤ - ١٩).

ولقد وضع القديس أوغسطينن هذه التفرقة في شكل أكثر دقة حين فرق بين الإرادة والقدرة ومنذ هذه اللحظة فلن يكون هناك لبس أو غموض إذ لن تكون الإرادة قدرة والعكس. لكن بقيت مشكلة أخرى: فلو إننا فرقنا تفرقة جذرية بين القدرة والإرادة فسوف تنتهي في النهاية إلى حرية تخلو من الفاعلية ما دمنا نقول إن الحرية هي قدرة المرء على أن يفعل ما يريد لكننا فصلنا بعد ذلك بين الإرادة والقدرة، وسوف يخالف ذلك كل الاستخدام المألوف للغة ما دمنا قد أعتدنا أن نقول عن الإرادة الفعالة أنها حرة، ونحن نشعر بالرباط الوثيق الذي يربط بين حرية فعل الإرادة وفاعليتها وأحياناً نجد أن هناك شيئاً آخر مطلوب، ولقد أشار القديس أوغسطين نفسه إلى ذلك. ولم تكن النعمة كما تصورها بغير أثر عميق على الدور الذي تلعبه إرادتنا الحرة، ولا يكفي أن نصورها على أنها قوة مكملة فهي لها أثرها على حالة الإرادة من حيث إنها تثبت حالتها وتدعمها. ونحن حين نمتلك النعمة يكون لدنيا شيء أكثر من الإرادة الحرة مضافاً إلى قدرة أو قوة النعمة. فالإرادة الحرة نفسها تصبح بواسطة

النعمة قوة وتحقق الحرية ولقد كانت المشكلة إذن هي في العثور على تنظيم جديد للعناصر التي يتكون منها الفعل الحر الذي كان مثل الحرية ينتمي بالفعل إلى الإرادة الحرة. بينما تفرق في نفس الوقت بين إرادة مستعبدة وبين إرادة متحررة.

وربما كان القديس «أنسلم» هو الذي أدرك بوضوح معنى هذه المشكلة ومجالها «فالقدرة» عنده تعني أن يشتهي المرء فعل ما يريد ولذلك فإن الإرادة بمعنى ما من المعاني من القدرة، إنها قدرة المرء على أن يريد وبمقدار صلاحيتها للإرادة، بمقدار ما تحقق نفسها بشكل كامل. ولو أننا طبقنا هذا المبدأ على المشكلة التي ندرسها الآن، لوجدنا أن الإرادة التي تريد ولكنها لا تستطيع ليست فقط إرادة بلا فاعلية لكنها إرادة ناقصة ضعيفة، والقوة التي تنقصها هي قوتها الخاصة والتي كان يجب أن تمتلكها كقوة تريد. ومن ثم فإن الإرادة الحرة هي باستمرار في موقف يجعلها تريد الخير أو تريد الشر وكيف يمكن لها أن تختار بطريقة أخرى غير ذلك، ولكن ما دامت الإرادة هي أساساً قدرة، فإن الاختيار السيىء ينبغي ألا يختلط مع حريته. الإنسان حر وهو قادر على ارتكاب الإثم أو الخطيئة والإنسان يخطىء بواسطة قدرته على الخطأ، لكن هذه القدرة ليست جزءاً من حريته الحقيقية التي هي حرية عدم الوقوع في الخطيئة، أو هي الحرية التي تحررنا من الخطيئة بحيث لا نكون عبيداً للخطيئة وبعبارة أخرى فإن حرية الإنسان كانت حرية إرادة مخلوقة متحررة من عبودية الخليقة ومن ثم فإن الإرادة الحرة لم تكن حرة فحسب وإنما كانت في نفس الوقت قوة فعاله. هذه الإرادة الحرة تخلت أو تنازلت عن قدرتها وهي تقع في الخطيئة: فهل نقول إذن إن هذا التنازل هو الذي يؤسس حريتها:

إن الحرية التي تستعبد نفسها - حتى ولو كان ذلك بحرية - تكون غير أمينة لماهيتها الخاصة. إن العقل الحر الذي بواسطته تجعل نفسها أقل حرية تخون به حريتها ولهذا السبب، وعلى وجه الدقة لأن كل إرادة هي قدرة فكل

نقص وضعف للإرادة يقلل ويضعف من حرية الإرادة الحرة. القدرة الحقيقية هي قدرة إرادة الخير بفاعلية. والحرية بعد أن تكون قد إرتكبت الشر تبقى حرة في أن تريد الخير لا أن تفعله. ومن ثم فهي في هذه الحالة ليست أكثر من حرية مبتورة، والنعمة حين تعيد إلى الإرادة الحرة شيئاً من فاعليتها الأولى فإنها تعيد لها قدرتها الضائعة، وهي في هذه الحالة لا تقلل أو تنقص منها ولكنها تحررها.

وما أن تتوقف القدرة على الوقوع في الخطيئة عن أن تكون عنصراً مكوناً للحرية كما هي كذلك حتى يتغير بالضرورة الوجه الفلسفي لمشكلة حرية الإرادة. إن من يحاول أن يحدد جميع شروط الحرية سوف يجد نفسه منقاداً إلى أن يفرق مع القديس توما بين ثلاث وجهات نظر مختلفة: الحرية منظوراً إليها على أنها فعل وهي وجهة النظر التي نجد الإرادة فيها حرة في أن تفعل هذا الفعل أو لا تفعله والحرية منظوراً إليها على أنها موضوع (وهي في هذه الحالة تستطيع أن تريد هذا الشيء أو ضده، وأخيراً الحرية منظوراً إليها على أنها غاية وهي في هذه الحالة تريد الخير والشر) وليس ثمة مشكلة بخصوص وجهة النظر التي تنظر إلى الحرية على أنها فعل بما أن الإرادة هي السيطرة التلقائية لتحديداتها. وسواء أنصب إهتمامنا على الإرادة قبل الخطيئة الأصلية أو بعدها أو حتى على الإرادة التي باركتها النعمة الإلهية فإن الإرادة في أية حالة من هذه الحالات سوف تريد باستمرار ما تريده. وهي بالتالي حرة. وليس ثمة مشكلة حين ننظر إلى الإرادة على أنها اختيار للوسائل التي تؤدي إلى الغاية فلا شك أن الاختيار حر، والواقع أن الانسان لا يختار غايته، إنه بالضرورة يريد أن يكون سعيداً وفق ما تسمح به طبيعته كإنسان لكن طرقاً كثيرة ـ مختلفة السعادة تظل مفتوحة أمامه، وهو حر في أن يختار ما يبدو له أفضل لهذه الطرق للوصول إلى هدفه.

لكن الحال مختلف عن ذلك أتم الاختلاف إذا ما درسنا اختيار الوسائل

من حيث علاقتها بالغاية التي تستهدفها. وإذا ما تحدثنا بطريقة مطلقة قلنا إن الإنسان لأنه حر فهو قادر على أن يخدع نفسه بشأن طبيعة غايته أو بشأن الوسائل التي يختارها لتحقيق هذه الغاية.

وبدون الأخطاء العقلية التي يقع فيها فإنه يمكنه دائماً أن يعرف ما الذي سوف يفعله. وبدون أخطاء الإرادة ما كان يمكن له أبداً أن يرفض أن يفعل ذلك، والأخطاء العقلية وأخطاء الإرادة هي علامات على حرية الارادة ومع ذلك فليست هذه الأخطاء هي التي تؤسس الحرية وحتى حين لا تكون هذه الأخطاء ممكنة كما هي الحال مثلاً عند المباركين أو الطوباويين السعداء ـ فإن الحرية توجد مع ذلك كاملة غير منقوصة لأنه لو كان ارتكاب الشر دليل على الحرية فإن عمل الخير باستمرار دليل أيضاً على الحرية. ذلك لأن الناس جميعاً يتفقون على أن القرار الحر للإرادة غير المعصومة من الخطأ لا يدين بحريته إلا للطابع الإرادي للفعل، لكنه لا يدين أبداً بهذه الحرية لقابليته للوقوع في الخطأ. لكن ألا ينبغي علينا أن نذهب أبعد من ذلك...؟ إذا كان يبدو من الصعب إنكار هذا: ألا ينبغي أن نثبت شيئاً آخر هو أنه كلما كانت الإرادة أقل قابلية للوقوع في الخطأ كانت حرة أكثر...؟

عند هذه النقطة تظهر النظرية المسيحية لتحرير الإرادة بواسطة النعمة وتفرد عملية تحليل الإرادة الحرة وتغير بنيتها تغييراً عميقاً. وعلى الرغم من أن التومائية لم تصل بهذا الموضوع إلى تنيجته النهائية فإذا حاولت ذلك: أولاً إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها طبيعة فسوف يكون محتوماً عليها بالضرورة أن تريد الخير. ولقد رأينا أن الحرية تبقى في أعماق الإرادة بوصفها الجزء الرئيسي لها، لكن من الصواب أن نقول أيضاً إن العقل هو سببها. إن الإرادة تنقاد بالضرورة نحو الخير. وضرورة الخير هذه هي الضرورة الطبيعية التي تتأسس عليها الإرادة، وعلى ذلك فإن الإرادة يمكن أن تكون لا محتومة أو غير محددة فقط بالنسبة للتصورات المختلفة للخير التي يضعها العقل أمامها. لكن لو كان العقل

هو العلة الحقيقية التي تجعل إرادتنا الطبيعية إرادة حرة فلماذا لا نسأل أنفسنا عن ما تصبح عليه الإرادة الحرة حين تواجه الإرادة وجهاً لوجه تحديداً كاملاً للعقل..؟ إن حالة الله، وحالة الملائكة، وحالة المباركين تختلف اتم الأختلاف عن حالتنا، ومع ذلك فهي تلقي ضوءاً مفيداً على هذه المشكلة. إن عقل الله هو بغير شك معصوم من الخطأ، ولقد أكد القديس توما أن إرادة الله حرة. وهو كذلك ينسب الإرادة الحرة إلى يسوع المسيح. وإلى الطوباويين المباركين، لأن إرادة المسيح رغم أنها محتومة بالخير فإنها ليست محتومة بهذا الخير الجزئي أو ذاك.

وإرادة الطوباويين الصالحين رغم أنها تدعمها النعمة فإنها توجه أفعالها نحو الغاية التي تنشدها، وحالة الملائكة تعبر عن خبرة موازية يمكن أن تساعدنا في فهم إرادة الطوباويين الصالحين السعداء: فهم إرادة الطوباويين الصالحين السعداء: فهم يرون الله وجهاً لوجه، ومن ثم فهم ليس في استطاعتهم إلا أن يرغبوه ليس هذا فحسب ولكنهم أيضاً لا يستطيعون أن يخدعوا أنفسهم في إختيار الوسائل المؤدية إليه وإلى تسبيحه وتمجيده، وهذه العصمة من الخطأ في فعل الاختيار أبعد ما تكون عن أن تؤدي الإرادة الحرة وإنما هي على العكس تشهد بكمالها فحسب فهي أكثر كمالاً عند الملائكة الذين لا يستطيعون الوقوع في الخطيئة أكثر مما هي عندنا نحن الذين يمكن أن نقع فيها، وهي أكثر كمالاً عندهم لا لأنها أكثر تحرراً من الضرورة أو من القهر والإرغام طالما أن الحرية بما هي كذلك لا تقبل العجز أو الزيادة، وإنما هي أكثر كمالاً من حيث علتها التي هي العقل نفسه، لأنه حيثما يكون العقل تكون الإرادة الحرة، وكلما ازداد العقل ازدادت الحرية.

الفصل السابع

الأخلاق والقانون المسيحي

تلخيص:

(١) الأشياء الجميلة أو النبيلة في أخلاق أرسطو يصعب ترجمتها بكلمة «الخير» (٢) استخدم الرومان كلمة الأمانة أو الاستقامة وهي تعني أيضاً ما له قيمة في ذاته (٣) التوحيد بين الخير والجمال عند اليونان والرومان والمسيحون يضيفون غاية العقل الأخلاقي في تصور واحد هو تصور الخير (٤) كيف نحدد الفعل الأخلاقي عند المسيحيين؟ أبسط وسيلة أن نحدد الفعل السيىء أو الخطيئة هي الرذيلة، وهي عكس الفضيلة (٥) الفضيلة هي عادة السلوك وفقاً لطبيعة الإنسان العاقلة (٦) هناك ثلاثة أشياء تتعارض مع الفضيلة والخبث والرذيلة (٧) الفضيلة هي الاتفاق مع الطبيعة والرذيلة هي عصيانها: لكن ما المقصود بالطبيعة؟(٨) الطبيعة البشرية هي النفس العاقلة: الفضلية هي إذن ما يتفق مع العقل (٩) هذا التعريف قد يبعد في ظاهره عن التعريف المسيحي لأنه لم يذكر الله (١٠) هناك تعريفات أخرى مثل تعريف القديس أوغسطين للرذيلة بأنها السلوك قولاً أو فعلاً ـ ضد القانون الأبدي والفضيلة هي الاتفاق مع القانون الإلهي (١١) أنسلم واتفاق الحكم (أو الحق) مع السلوك المستقيم (أو الخير) (١٢) العقل البشري قبس من الله الفتنة ومخالفته للأوامر الإلهية (١٣) اتفاق التعريفيين للخطيئة تعريفها بأنها

عصيان لله. (١٤) القانون الأبدي يضم ويشمل العقل البشري: القانون الإلهي هو وصايا الله (١٥) أرسطو لم يرتفع إلى مرحلة أعلى من العقل البشري (١٦) الأخلاق السقراطية: الفضيلة علم والرذيلة جهل. أرسطو يوافق على هذه الفكرة (١٧) أسباب السلوك حين تكون بداخلنا وحين تكون خارجنا (١٨) في كلتا الحالتين ليس ثمة قانون أعلى من قانون الإنسان (١٩) الله عند أرسطو لا يشرع للإنسان (٢٠) ربما يكون الأمر مختلفاً عند أفلاطون فهو أقرب إلى المسيحيين من غيره (٢١) أفلاطون لم يعرف فكرة الخلق ولذا فإن القانون الذي يلجأ إليه هو قانون «الشبيه يحب الشبيه» (٢٢) وضع المشكلة في المسيحية مختلف لوجود فكرة الخلق التي تعني أن الله هو مصدر كل تشريع أخلاقي أو طبيعي أو اجتماعي (٢٣) القانون الإلهي مكتوب في قلوبنا أعني أنه الضمير (٢٤) يوحنا الدمشقي. كل الفضائل طبيعية أعني عقلية (٢٥) الله اليهودي المسيحي يختلف عن آلهة الميثولوجيا اليونانية فهو يغضب من الشر ويبتهج للخير (٢٦) ارتباط فكرة الخطيئة والجزاء والنعمة. (٢٧) فكرة استقلال الإرادة لم تكن غريبة على الفكر المسيحي.

الأخلاق والقانون المسيحي

من الصعب علينا اليوم أن نترجم مصطلحات الأخلاق القديمة، فعندما كان أرسطو يريد لفظاً شاملاً للأفعال التي يستحسنها ويوصي بها في فلسفته الخلقية فإننا نراه يستخدم تعبير «الأشياء الجميلة» أو «الأمور النبيلة» وهو يعني بها الأشياء الناتجة عن نشاط له قيمة من ذاته ولذاته، ومن الصعب علينا أن نجد وراء هذه التعبيرات ما نسمية بكلمة بسيطة لكنها عميقة في نفس الوقت، وأعني بها كلمة «الخير» ولقد أشار فلاسفة الرومان أيضاً إلى أنهم وجدوا شيئاً من الصعوبة في ترجمة الكلمة اليونانية التي كان يستخدمها أرسطو، وغيره من فلاسفة اليونان فشيشرون Cicero الذي اهتم بهذا الموضوع بعض الاهتمام،

ركز جهده في كلمة «الأمانة أو الاستقامة Herostum» وهي كلمة تستخدم أحياناً بمعنى «الفضيلة» أو «الأخلاق»، لكن الكلمة التي اعتاد شيشرون أن يستخدمها تعني أساساً شيئاً يمتدح لذاته بغض النظر عن نفعه أو ما يجلبه من جزاء، ولم يكن في استطاعة المسيحيين أن يظلوا غير مكترثين للأفكار التي هي غنية من حيث جوهرها ـ رغم أنها ليست دقيقة ـ هناك جمال معين في كل خير أخلاقي، ولقد كان اليونانيون على حق في ذلك تماماً ـ وسوف تظل صفة الجمال كذلك بالنسبة للمسيحيين إحدى سمات الخير. فهو يكسو الروح بروعة الجمال المعقول كما يقول اليونانيون أو الجمال الروحي كما يفضل القديس أوغسطين أن يقول: إن ما هو جميل وما هو خير يستحق الثناء والمديح، ولم يخطىء شيشرون في ذلك، ولكن ينبغي علينا أن نتذكر (وتلك نقطة سوف نعود إليها فيما بعد) إن كل ثناء ومديح إنما يعود إلى الفعل الداخلي للإرادة قبل كل شيء آخر، فهذه الإرادة ذاتها بصفة خاصة هي التي توصف بأنها وتستحق الجمال وليس ذلك إلا لأنها تتجه نحو غاية تنظمها.

ومن هذه الزاوية فإنه يمكن للمرء أن يلخص التطور الأخلاقي بقوله إن الأخلاقيين المسيحيين سعوا أولاً لربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي بوصفه الجزء الأساسي لها، كما أنهم جمعوا في نفس الوقت تصورات الجمال والشرف للأفعال الإنسانية الشريفة في تصور أكثر عمومية وشمول، وأعني به تصور الخير، ثم ارجعوا الخير إلى مبدأ مقارن يستحق الثناء والجدارة لذاته وبطريقة مطلقة، وهذا المبدأ هو أكثر حقيقة من الفضيلة ذاتها، وهي لا تستحق الثناء إلا بالنسبة لهذا المبدأ. ولقد نظروا إلى روح الرجل العادل واعتبروها جميلة وجديرة بالتقدير لأنها فاضلة، ولكن الفضيلة ذاتها لا تكون جديرة بالتفضيل إلا لأنها توجه الإنسان وتقوده. نحو الله. ولهذا فهي ليست الخير الأقصى أو الشرط المطلق الكافي للأخلاق جميعاً. ولكي نفهم كيف تغير المنظور فإن أفضل وسيلة لذلك هي أن نحدد أولا وقبل كل شيء. ما الذي يعطي الفعل

الأخلاقي صفة الخير والشر، وسوف تكون أبسط وسيلة هي أن نبذل جهدنا في تحديد الفعل السيىء أو ما أطلق علية المسيحيون اسم الخطيئة.

إن كلمة الخطيئة ومرادفاتها لها مفهوم ديني وأخلاقي في أذن الرجل الحديث ومن الصعب أن ننفي أنه كان لها هذا المعنى باستمرار، فقد كان اللاهوتيون في العصور الوسطى معنيين بالاحتفاظ بكل ما هو حقيقي في النظرية الأخلاقية عند اليونان، حتى أنه ليصعب في بعض الأحيان التفرقة بين ما أضافوه وبين تلك النظرية وحتى في الحالات التي كانوا يهتمون فيها بالأخلاق المسيحية، فإنهم لم يوضحوا دائماً ما هي على وجه الدقة الجوانب التي تخلوا فيها عن أسلافهم، ومن ثم فإن علينا أن نحاول تتبع الطريق الذي سلكه المفكرون في العصور الوسطى، أعني أن نسير في صحبة اليونان حتى النقطة التي يستطيع تفكيرهم أن يقودنا إليها، ولا نتركهم إلا حين يتخلون هم عنا. ويمكن أن نقول إننا لن نجد مفكراً استطاع أن يسير بالتجربة بطريقة نسقية وأن يرفعها إلى الأمام أكثر مما فعل القديس توما الأكويني، ولو أننا اتخذنا منه مرشداً وهادياً، فإننا يمكن أن نكون على يقين من أننا سوف نشير إلى الحد الأقصى الذي يمكن الوصول إليه في هذا الاتجاه.

الخطيئة هي قبل كل شيء فعل رذيل أو شرير، ولو أننا أردنا أن نعرف أولاً ما هي طبيعة الرذيلة، وبما أن الرذيلة تعارض الفضيلة، فإن علينا أن نعرف أولاً طبيعتها، وهي من حيث ماهيتها عادة Habit، أعني استعداداً مكتسباً، وهي تسمح دائماً لمن يمتلكها بأن يعمل وفقاً لطبيعته، أي أن الإنسان الفاضل هو الذي يسلك في حياته طبقاً لطبيعته العاقلة. وهذا هو تعريف أرسطو للفضيلة، ومعنى ذلك أن الصرح الأخلاقي كله سوف يقام على أساس يوناني، وسوف يقال عن الشيء إنه خير حين يصبح ما ينبغي أن يكون عليه لكي يحقق ماهيته ومتطلبات طبيعته الخاصة، والمرء حين يكتسب عادة أن يفعل كما يجب أن يكون، فإنه بذلك يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الخيرية، وحين يسلك

سلوكاً تلقائياً من هذه العادة فإنه يسلك سلوكاً طيباً أو حسناً، أعني أنه يعمل الخير، والفعل يكون من الناحية الأخلاقية خيراً أو فاضلاً حين يتفق مع المتطلبات الحقيقية لطبيعة الفاعل، أعني حين يتفق مع طبيعة الإنسان العاقلة.

وعلى ذلك فإننا نجد أن هناك ثلاثة أشياء تتعارض مع الفضيلة هي: الخطيئة والخبث، والرذيلة ، والخطيئة بتعريفها نفسه هي فعل مضطرب أو متمرد Disardered أعني أنه فعل ضد النظام Order الذي تتطلبه طبيعة الفاعل أو طبيعة الإنسان العاقلة، وهو. بما هو كذلك ـ يعتبر الضد المباشر للفعل الخير، كما ذكرنا الآن توا، ولذلك فهو بالضرورة فعل شيء، ولهذا السبب أيضاً فهو يوصف بأنه نتيجة رذيلة ما دامت طبيعة رذيلة ما هي على وجه الدقة نقص كمال ما تتطلبه تلك الطبيعة، أعني عكس الفضيلة وتعريف الفضيلة والرذيلة بهذه الطريقة ـ أعني على أنهما الاتفاق أو الاختلاف مع الطبيعة ـ لا يعني البقاء في الموقف الأرسطي، وإنما يعني قبول ما أراد القديس أوغسطين نفسه أن يحتفظ به صراحة من المذهب الطبيعي اليوناني Naturalism ولا يعني ذلك أن هناك غزواً بطيئاً تقوم به الهيلينة Hellerism اللاهوت المسيحي، وإنما هو يعني أن هناك موقفاً مشتركاً بين عصرآبا. الكنيسة Patristicera والعصور الوسطى، وأن هذا الموقف بالتالي جوهري للفكر المسيحي نفسه، ولا شيء يمكن أن يكون أكثر كلاسيكية من ذلك، ومع هذا فان القديس توما حين يستعير من الأخلاق الأرسطية مصطلحاته الفنية، فانه كان يضع في اعتباره باستمرار أن يتجاوز الأستاذ الذي ألهمه، أعني أنه كان يعد العدة في نفس الوقت ليتخطى الأخلاق الأرسطية.

لكن ما المقصود بالطبيعة على وجه الدقة؟ المقصود بها تلك التي تضع الكائن في نوعه المناسب، أو ترتب الموجود في النوع الخاص به، أعني أن المقصود في هذه الحالة صورته لكن ما هي صورة المركب البشري. صورة الموجود البشري كما سبق أن رأينا هي النفس العاقلة. ومعنى ذلك أن طبيعتنا

تستمد طابعها البشري من العقل، ولو صح ذلك، لكان تعريف الخير الأخلاقي والفضيلة بأنهما ما يتفق مع طبيعتنا، يعني في نفس الوقت تعريفهما بأنهما ما يتفق مع العقل، والعكس فان الشر الأخلاقي والخطيئة، والرذيلة التي تنبع منها الخطيئة، لا يمكن تصورها إلا على أنها نقص لعقلانية الفعل أو العادة. وأياً ما كانت الزاوية أو الطريقة التي سننظر منها إلى الموضوع، فسوف نجد أن علينا في النهاية أن نعود إلى التعريف الشهير للأخلاقية عند «شيشرون» بأنها تعود الفعل على نحو ما يتطلب العقل والطبيعة، ولقد كانت صوفية «ديونسيوس الأريوبا غيطى» هيلينية بما فيه الكفاية حتى أنه أخذ هذه الأفكار عن الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي من الفكر اليوناني. «الخير عند الإنسان يعني اتباع العقل، والشر عند الإنسان هو الابتعاد عن العقل». ومن هنا يأتي التحرير النهائي لتصور الفضيلة الذي يقول به القديس توما: إن ما يجعل الإنسان خيراً، وما يجعل سلوكه وما يصنعه خيراً هو أن يعمل وفقاً لطبيعته، أعني وفقاً للعقل.

وقد يبدو مثل هذا التعريف ـ للوهلة الأولى ـ غير كاف بالنسبة للرجل المسيحي، وربما كان غير كاف لأنه لم يذكر الله قط، ولم يشر إليه أدنى إشارة ولا إلى العلاقات ـ الخيرة أو الشريرة ـ التي تقيمها الفضيلة أو الرذيلة بين إرادة الإنسان، وإرادة خالقه، وبالتالي فان هناك تعريفات أخرى يمكن أن نجدها عند آباء الكنيسة أو عند اللاهوتيين في العصر الوسيط، وهي تبدو في الحال أكثر مباشرة وأكثر مسيحية، وذلك مثل تعريف القديس أوغسطين للخطيئة الذي يتردد كثيراً ويقتبس كثيراً: الخطئية هي الكلام أو الفعل أو الرغبة ضد القانون الأبدي، أليس القانون الإلهي أعلى من الطبيعة أو هو فوق الطبيعة..؟ وألا يبدو من الأوفق إذن أن نعرف الخطيئة بأنها تعارض القانون الذي يحكم الطبيعة ويسيطر عليها، أفضل من تعريفها بأنها تعارض الطبيعة التي يحكمها هذا القانون؟. ولكن، ما دامت الطبائع هي طبائع لأن الله جعلها كذلك، فان عصيانها، أوانحراف هذه الطبائع عن ماهيتها الخاصة، يعني انتهاك القانون الذي

وضعه الله فيها بفعل الخلق، ومن ثم فإن استقامة الفعل البشري تقاس بمدى اتفاقه مع الإرادة الإلهية وكذلك مدى اتفاقه مع العقل البشري وبهذا المعنى فإن هناك إذن - وفقاً لعبارة القديس أتسلم القوية حقيقة للإرادة تماماً، كما أن هناك حقيقة للحكم، ولو أننا تعمقنا فيهما لوجدنا أنهما من حيث الأساس حقيقة واحدة، طالما أن استقامة الإنسان في الحالتين «حالة سلوكه الخير أو سلامة حكمه» تعني أن ينظم نفسه بحيث يتفق مع القانون الإلهي، بحيث يفكر ويريد كما ينبغي، فهناك إذن حقيقة للأفعال، وهذا يعني أنك حين تفعل الحق فأنت تفعل الخير أو تسلك سلوكاً مستقيماً، أعني أن تجعل فعلك في اتفاق مع القانون الإلهي أو القاعدة التي وضعها الله، وحين تفعل الشر فإنك تعصي هذا القانون، ومن هنا فإنه يكفي أن تتذكر أن العقل قبس من الله لكي تعرف أن مخالفة أوامره تعني مخالفة الأوامر الألهية، إن أوامر العقل صادرة عن طبيعته، ومن ثم فإن عصيانها يعني عصيان الطبيعة، وهو عصيان أيضاً للخالق. وهكذا لا نجد تعريفين للخطيئة وإنما تعريفاً واحداً فحسب، ما دام عصيان قواعد العقل - القواعد القريبة للفعل البشري - يعني عصيان القاعدة الأساسية والآرلي، أعني القانون الأبدي الذي لا يعني شيئاً آخر سوى عقل الله.

عندما يرد المفكرون المسيحيون بهذا الشكل المبدأين اللذين ينظمان النشاط الأخلاقي إلى وحدة واحدة ويعتبرونها شيئاً واحداً. يصبح في استطاعتهم أن يربطوا بين النتائج التي حصلوا عليها من ميتافيزيقا الخلق، ومن الواضح مع ذلك أن هذا الربط لا يعني أنهم قد جعلوا هذه النتائج على مرتبة واحدة أو على قدم المساواة، بل أنهم أخضعوا الأولى (نتائج اليونان) للثانية (ميتافيزيقا الخلق)، وأصبح العقل البشري هو المشرع في مسائل الأخلاق بمقدار ما يستلهم القانون الإلهي في كل درجاته (كما هي الحال مثلاً في الإلهام الطبيعي حين يسير العقل وفقاً للنور الطبيعي، أو حين يستلهم العقل الفكر الديني أو النظريات المقدسة، أو حين يندمج العقل البشري مع العقل الإلهي

ويتشرب منه كل الفضائل، والعقل البشري في مرحلته الطبيعية يسير وفقاً للمبادىء الأولى للعقل العملي، وهي نفسها خاضعة للإشراق الإلهي، ولحكم الضمير الأخلاقي والعقل البشري بما أنه موجه من الله نحو غاية عليا فوق الطبيعة، فإنه خاضع لأوامر الوحي الإلهي وللمؤثرات الخفية للنعمة الإلهية ومن ثم فلو كان صحيحاً أن القانون الطبيعي للعقل البشري يمكن أن يرد إلى القانون الأبدي الله، فإنه ليس صحيحاً أن يقال إن القانون الأبدي يمكن أن يرد لتعاليم العقل الطبيعي. وبعبارة أخرى هناك أشياء كثيرة يوحي بها العقل البشري أو محرمة على العقل البشري أكثر مما يستطيع عقله الطبيعي أن يرشده إليه، أو أكثر مما يوحي به أو يحرمه عقله الطبيعي. وهذا النظام يمكن ببساطة جداً أن يتفقا ويتحدا لو اتحدت واتفقت الغايات الطبيعية للإنسان مع غاياته العليا أو غايات ما فوق الطبيعة اتفاقاً تاماً وصارماً، ونحن نعرف على العكس ان ذلك غير صحيح وأنهما لا يتفقان ولا يتحدان، ومن ثم فالقانون الأبدي يضم ويشمل العقل البشري ويقدم له الأساس والجزاء لأوامره وتعاليمه، لكنه يتجاوزها من جميع الجوانب، وعلى هذا الاعتبار فإن الفيلسوف قد يعرف الخطيئة تعريفاً جيداً بأنها شيء ضد العقل، لكن رجل اللاهوت سوف ينظر إلى هذا التعريف مع ذلك على أنه غير كاف لأنه يعتقد أن الخطيئة إهانة أو إساءة لله لأنها جريمة أو إثم يرتكب ضده، وعلى الرغم من أن النظام اللاهوتي شيء والنظام الفلسفي شيء آخر، فإننا يمكن أن نتساءل بحق عما إذا كان النظام الفلسفي هنا ليس شيئاً آخر سوى ذلك النظام الذي يتوجه النظام اللاهوتي. إن الخطيئة بوصفها خرقاً للقانون الإلهي، وبوصفها عصياناً لله، تصبح موضوعاً يهم رجل اللاهوت أكثر مما يهم الفيلسوف. وهذا حق تماماً، لكن يبدو عندئذ أنه لا مندوحة للفيلسوف المسيحي نفسه حين يدرس الأسباب التي تجعل الأفعال، المضادة للعقل أفعالا خاطئة، لا مندوحة عن أن ينقاد في النهاية إلى إجابة من نفس النوع الذي يقول به رجل اللاهوت، فالقانون الإلهي إذا ما أخذه بمعناه الضيق أو الدقيق جداً لا يعني شيئاً سوى وصايا الله، واللاهوت الأخلاقي إنما

يعرف الخطيئة بالإشارة إلى هذا التشريع الإلهي، لكن إذا ما أخذ بمعناه الواسع فإنه يشمل جمع «المعلومات» المتنوعة والمختلفة التي استمدها العقل البشري أو حصلها بواسطة العقل الإلهي، بما في ذلك الضمير الأخلاقي نفسه. وهذا هو السبب في أن العقلانية الأخلاقية المسيحية تنتهي بأن تتكامل ميتافيزيقا القانون الإلهي: عصيان العقل هو عصيان الله نفسه، وكل خطيئة هي خرق القانون الإلهي.

ويمكن لنا أن نبعث عبثا عن فكرة من هذا القبيل من أخلاق أرسطو إن أرسطو وهو منتبه تماماً لكل شروط الأخلاق يصنف بعناية عظيمة الأخطاء المختلفة التي تفسد أفعالنا، لكن تحليله لم يقده إلى الارتفاع إلى مرحلة أعلى من العقل البشري، بل إننا نجد أن جميع تحيلاته وجميع نتائجه تقوم من حيث الأساس - في النهاية على مبدأ سقراط الرئيس: الرذيلة جهل (وكان المبدأ السقراطي يذهب إلى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل). والواقع أن هذا المبدأ إذا ما أصلح، وعدل، وأكمل من حيث تفصيلاته الضرورية فإنه سوف يستمر في توجيه الأخلاق الأرسطية، ولهذا فإننا نجد أرسطو يقول في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ما يأتي: «الرجل الشرير رجل جاهل لا يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يعمله ومثل هذا اللون من الأخطاء هو الذي يجعل الإنسان ظالماً غير عادل أو هو الذي يجعله - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - إنساناً سيئاً أو شريراً، أعني أنه في أعماق الشر كما يتصوره أرسطو يكمن خطأ أساسي في الحكم تكون من نتيجته ألا يصيب العقل الهدف الذي يستهدفه، وأرسطو ينظر إلى الإنسان على أنه يستهدف غاية واحدة هي السعادة، فهي الخير الأقصى الذي يسعى إليه الإنسان وما دونها فهي خيرات جزئية تؤدي إلى سعادة نسبية، وتحقيق السعادة البشرية هو هدف الحياة الأخلاقية عند أرسطو وتكون الأفعال البشرية خيرة حين تقرب الإنسان من ذلك الهدف، وتكون شريرة كلما أبعدته عنه، ومن هنا تصبح الفكرتان الأخلاقيتان عن الخير والشر قريبتين جداً من فكرتي النجاح

والفشل، فالنجاح في تحقيق السعادة هو الخير والفشل هو الشر.

هناك أخطاء للسلوك لا تعتمد علينا، لأنها ألوان من الجهل يقع سببها خارجاً عنا، ولسنا بالتالي مسؤولين عنها ولكنها مع ذلك تجعلنا لا نضل الهدف، فهي عزائم إن صح التعبير أو هي فشل أو سوء حظ إن شئت. وحين يكون سبب هذا الفشل كامناً في أنفسنا أعني حين نكون نحن هذا السبب فإن عدم التوفيق في هذه الحالة لا يكون سوء حظ وإنما يكون خطأ؛ وعلى ذلك فإن الفارق الوحيد بين الفشل والخطأ الأخلاقي يكمن في السبب النهائي لإحباط العقل البشري، ولن يتغير في الأمر شيء إذا ما أضفنا إلى هذه الأسباب دوافع الرغبة أو الحنق والغضب التي تسرع بنا إلى الوقوع في الشر، والفعل الذي ينتج من ذلك هو فعل ظالم أو غير عادل، لكن هذا الظلم لا يزال يرجع إلى جهل راسخ عميق الجذور لا يكون الفعل السيىء إلا النتيجة المباشرة له، وحتى إذا لم يكن الفعل مراداً عن وعي وعن عمد، ومختاراً بعد ترو وتقدير للبواعث، فإن خبث الفعل في هذه الحالة يعبر عن ظلم الفاعل، فلا يكون الفعل وحده هو السيىء بل الإنسان الفاعل أيضاً، ومع ذلك فإن خبث الإنسان نفسه أو الظلم الجذري الذي يفسد طبيعته، يفترض مقدماً باستمرار نفس الخطأ الأول للفعل إذ الفضيلة هي العادة العقلية التي تضعنا في الطريق الصحيح المؤدي إلى سعادتنا والرذيلة هي العادة اللاعقلية التي تحكم علينا بأن نضل الطريق ونفقد هذه السعادة وفي كلتي الحالتين ليس ثمة إشارة إلى أي قانون أعلى من قانون الإنسان فنحن نجني ثمرة براعتنا أو نعاني من نتائج خرقنا وحمقنا. والمحرك الأول الذي لا يتحرك (الله عند أرسطو) المستغرق في تأملاته الذاتية وفي فكره الخاص لا يشرع للإنسان، ولا يقوم بأدنى محاولة من هذا القبيل، وليس من السهل تصوره على أنه صاحب وحي يعلو على الطبيعة أو أنه مشرع «الوصايا العشر Decalogue» وهو بما أنه لم يخلق ضمائرنا فإنه يحيا حياته الإلهية الخاصة دون أن يخلق أي قانون داخلي يوجهنا أو أي نور يهدينا سواء السبيل، إن

آخطاءنا تعذبنا وتسيىء إلينا دون أن يكون هناك مسيح يتعذب من أجلنا، والرجل العادل يثابر والخاطىء يتوب، ودون أن يكون هناك فرح من السماء المثابر أو ترحيب بالتائب النادم. والإنسان عليه أن يحيا حياته الأخلاقية وأن يجني ثمارها، دون أن يهتم الله بذلك على الإطلاق.

ويبدو أن الأمر مختلف عند افلاطون، والواقع أنه لا بد بالضرورة[1] أن يكون مختلفاً في فلسفة تجعل من الآلهة صناع للطبيعة التي تحكمها قوانين العناية الإلهية، ففي الأفلاطونية - كما في المسيحية هناك نظام إلهي يحكم ويحدد النظام الأخلاقي، وحين يعبر الفيلسوف (أفلاطون) عن نفسه في لغة الأسطورة فإنه يذكرنا بالتراث القديم الذي يروي كيف أن «ساترن Saturn» (زحل) - الذي يعبر عن عدم كفاية الإنسان لأن يحكم غيره من الناس بسلطة أو قوة مناسبة - بعث بعدة عقول عليا فوق المدن، وجعل من هذه الأرواح Demors[2] رعاة الناس على نحو ما يكون الناس رعاة لقطعانهم، ونحن عندما نتبع إرشادات العقل فإننا نخضع في الحقيقة لهؤلاء المرشدين الإلهيين الذين أرسلتهم السماء لكي يدعوا الناس ومن خلال اتباعنا لقوانين العقل فإننا نسلم لهم أمر قيادة حياتنا الخاصة، وحياة عائلاتنا، وحياة مدننا، أي حياة الفرد والأسرة والمجتمع. ومن ثم فليس ثمة فارق بين أن نطيع الآلهة وأن نطيع «الجانب الخالد من كياننا» على حد تعبير أفلاطون في محاورة القوانين ولو أننا

---

(١) هو الإله كرنوص Kronos عند اليونان وهو ابن أورانوس (السماء) وجن (الأرض) وأب بتروبنتون وبلوتو. وكان قد قطع على نفسه عهداً بأن يلتهم أبناءه بمجرد ميلادهم لكن زوجته وضعت حجراً مكان جوبتر استطاع عندما كبر أن يخلع أباه من العرش فطرده من السماء.

(٢) كلمة يونانية معناها «الجن» أو الإلهي. ومنهم صالحون، وكان القدماء يعتقدون أنهم يحددون مصير البشر، وهم عند المحدثين الملائكة لا سيما الملاك الآثم مثل إبليس أو الشيطان بصفة عامة.

وحدنا بين «ساترن Saturn» وبين «الصانع Demuirge الذي تحدث عنه أفلاطون في محاورة طيماوس، ألسنا نجد أنفسنا أمام عالم يرادف العالم المسيحي حيث لا يكون القانون الطبيعي العقلي إلا تعبيراً عن القانون الإلهي، وحيث نجد إن الأساس النهائي للأخلاق إنما يكمن في هذا القانون الأخير أعني في القانون الإلهي؟.

أما القول بأن أفلاطون كان ها هنا أقرب جداً إلى المسيحية من غيره من الفلاسفة، دون أن يكون -مع ذلك مسيحياً تماماً، فهو قول سليم وواضح جداً لدرجة أنه لم يكن ثمة داع لذكره؛ لكن أذكره حتى لا أتهم بأنني نسيته، لكن هناك مع ذلك اختلافات وفروقاً هامة على التاريخ أن يعيها ويحفظها، وهي كلها تتبع من الاختلاف الأساسي الذي يفصل بين العالم اليوناني والعالم المسيحي، فالعالم عند أفلاطون يخضع لمجموعة كبيرة من الآلهة تنظمة لكن لم يخلقه واحد منها، وهو لهذا السبب لا تنفذ فيه المعقولية تماماً لأنه لا يعتمد اعتماداً كلياً على خالقه. ومن هنا تأتي التفرقة بين التصور الأفلاطوني والتصور المسيحي للعناية الإلهية التي حاولت توضيحها في مكانها المناسب، وكل ظلم أخلاقي هو خرق للقانون، لكن هذا القانون يعتمد على مجموعة من الأسباب وهي أكثر تعقيداً من مجموعة الأسباب التي تفرض على العالم المسيحي. وعند أفلاطون أن الله أقام القانون في العالم قبل كل شيء آخر، وهو في هذه الحالة يقوم مقام المشرع البشري، لكن القانون الذي يحكم الدول يعتمد أيضاً على الصدفة والظروف، التي تحكم - مع الله - جميع شؤون البشر. كما يقول أفلاطون في محاورة «القوانين». لكن ذلك لا يعني أن أفلاطون يفترض مقدماً عالماً يترك لذاته ولو جزئياً - على نحو ما يجب أن يكون في الواقع من حيث إنه عالم غير مخلوق - وإنما هو يفترض نظاماً بشرياً لا يسود فوقه القانون الآلهي كما هي الحال في العالم المسيحي.

ولا شك أنه يسوده على نحو ما تسوده العناية الآلهية تماماً وهي نفسها

ليست إلا أحدى أشكاله، وفضلاً عن ذلك يحيط نفسه - مثل العناية الآلهية - بمجموعة من الجزاءات حتى يضمن احترام قراراته لكن خرق القانون - في الحالتين لا يعني خرقاً لنظام الخلق، ذلك لأن نظام الخلق نظام لم يتصوره أفلاطون على الأطلاق إن الله طبقاً للتراث الأورفي[1] orphic هو البداية والوسط والنهاية لجميع الأشياء. وهو غاية الموجودات، وهو يتجه إلى الأمام دائماً، والعدالة تتبعه ومعها مكافأة أي ثواب للخير وعقاب للشر، لكن هذه العدالة تحكم العالم بطريقة لا شخصية تماماً. وكل من يتابع خطوات الاله يصبح مثله وسوف يكافأ بأن يعيش مع العادل. أما من يعتقد أنه قادر على أن يقف وحده أو يسوس نفسه فسوف يتخلى عنه الله: وبعد شيء من النجاح الظاهري الوهمي أو النجاح الخادع سوف تتحول العدالة إلى انتقام وفي النهاية سوف يفقد المرء نفسه، وأسرته ووطنه كما يقول أفلاطون في محاورة القوانين. و«القانون القديم» الذي يلجأ إليه أفلاطون باستمرار قانون «الشبيه يجب الشبيه» أعني أن العادل يميل نحو العادل والشرير نحو الشرير.. الخ وهذا كاف - بالنسبة للآلهية - لكي يسود النظام على الأرض، لكن سيادة النظام هذه لا توجد إلا من أجل الموجودات المحكومة فحسب التي لا يؤذي انحرافها في السلوك إلا أنفسها فقط دون أن تمس لا العدالة ولا الإله الذي يسير أمامها: وهو غير مسؤول تماماً عن الإنسان حتى يغضب من سلوكه. أما وقع المشكلة في النظام المسيحي فهو مختلف عن ذلك أتم ما يكون الأختلاف يقول القديس أوغسطين: «القانون الأبدي هو العقل الآلهي أو هو إرادة الله، الذي يطلب منا أن نحافظ على نظام الطبيعة ويمنع اضطرابها». ولا شيء أوضح من هذه العبارة،

(١) نسبة إلى أورفيوس وهو في الأساطير اليونانية نبيل من نبلاء تراقيا وإن ربّ الشعر كالبويا تزوج يوريدس التي توفيت من لدغة ثعبان، فهبط إلى العالم السفلي وسحر مماكنيه بموسيقاه فسمحوا له أن يأخذ زوجته إلى عالم الأحياء بشرط ألا ينظر إلى الخلف حتى يصل إلى الأرض، فلم يستطع ففقد زوجته للمرة الثانية، فحقد على النساء كافة فقتلته نساء تراقيا.

لكن علينا أن نعرف مضمونها، فإذا كان القانون الأبدي هو نفسه الإرادة الآلهية أو العقل الآلهي، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمثل أو الأفكار الآلهية ideas والواقع أن كل فكرة من هذه الأفكار هي قانون أبدي ثابت لا يتغير يستقر في أعماق الحكمة الآلهية، أعني في الكلمة، ونحن نعرف أن أفكار الله هي الله نفسه، وينبغي علينا اأذن أن نقول إن القانون الآلهي بما أنه يتحد مع عقل الله، فإن ذلك يعني أنه متحد مع الله نفسه. والقانون الآلهي طبقاً لتعبير القديس أوغسطين والذي كثيراً ما استعاره ورردده القديس توما هو الفن الآلهي الذي يحكم الأشياء والذي بواسطته خلقت الأشياء. وعلى الرغم من أنه مجرد تشبيه فإنه ينبغي أن يأخذ وزنه الكامل، فالفن هو القانون أو القاعدة التي ترشد فكر الصانع البارع والفنان الماهر، وهي التي تحدد ما الذي ينبغي أن يكون عليه عمله.

لكن حين يكون الحديث عن الله فينبغي أن نتذكر - أولاً وقبل كل شيء - أن الفن الآلهي ليس كمالاً يضاف إلى طبيعته وإنما هو طبيعته ذاتها، وعلينا أن نقول بالإضافة إلى ذلك إن فاعليته ليست فاعلية انتاج بسيط وإنما هي فاعلية خلق. ولكي ندرك هذين الوجهين للمشكلة فإنه ينبغي علينا إذن أن نقول إن القانون الأبدي ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه الذي يحكم بعقلة العالم ويحرك جميع الأشياء التي يزخر بها الكون كما خلقها أول مرة. وإذا ما غابت عنا تلك الرابطة الوثيقة بين مفهوم القانون وبين فكرة العناية الآلهية الخالقة فإن ذلك يعني أننا سوف نجد من المستحيل أن نميز الطابع الخاص الذي يفرق بين القانون الأخلاقي المسيحي وبين القانون الأخلاقي عند أفلاطون.

بين هذين اللونين من القانون تفرض فكرة الخلق نفسها مرة أخرى، مع جميع النتائج التي تترتب عليها في كل من نظام العقل نظام المعرفة، إن القانون الأبدي يتحد مع حكمة الله التي تحرك الأشياء المخلوقة جميعاً وتوجهها نحو غايتها. وعلى ذلك يمكن أن نقول مع القديس أوغسطين إن الله «خلق معاً» القانون الطبيعي وجميع الأشياء التي وهبها للوجود، أعني أنه خلق قانونها

الطبيعي معها في وقت واحد. وكما أنها من حيث وجودها تشارك ـ عن طريق المماثلة ـ في الوجود الآلهي، فكذلك بسبب أن قانون نشاطها مسجل في ماهيتها، أو في بنية وجودها نفسه، فإنها تشارك كذلك عن طريق المماثلة في القانون الأبدي لله. وكيف يمكن لها أن تتلقى الواحد منهما بدون الآخر..؟ إن القانون الطبيعي هو بالنسبة للقانون الآبدي مثل الوجود بالنسبة للوجود الآلهي، والمبدأ يصلح لجميع أنظمة المخلوقات بغير تفرقة.

تلك نقطة اتفق عليها أباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط جميعاً بالغاً ما بلغت الاختلافات بينهم من حيث المناقشات التفصيلية والواقع أنه سيكون من الصعب علينا أن نتخيل الأمر على خلاف ذلك، بسبب سهولة نصوص الكتاب المقدس التي تقع في متناول أيديهم بمجرد دراستهم لهذه المشكلة. فقد جاء في مزامير داود قول صاحبها: «سبحيه يا أيتها الشمس والقمر، سبحيه يا جميع الكواكب النور. سبحيه يا سماء السموات ويا أيتها المياه التي فوق السموات. لتسبح اسم الرب لأنه أمر فخلقت، وثبتها إلى الدهر والأبد، وضع لها حداً فلن تتعداه..» (مزامير داود ـ المزمور المئة والثامن والأربعون ٣ ـ ٦) وأيضاً: «لما وضع للبحر حده فلا تتعدى المياه تخمه لما رسم أسس الأرض» (سفر الأمثال: الإصحاح الثامن: ٢٩) ـ وأيضاً: «لي المشورة والرأي إنه الفهم، لي القدرة، بي تملك الملوك وتقضي العظماء عدلاً بما تترأس الرؤساء والشرفاء، وكل قضاة الأرض» (الأمثال الاصحاح الثامن: ١ ـ ١٥). في هذه النصوص نجد الله الخالق في الكتاب المقدس يؤكد نفسه بوصفه مصدراً ومنبعاً وسبباً لكل تشريع طبيعي وأخلاقي واجتماعي.

إن قوانين العالم الفزيائي هي من صنع مشرع سيد يضع القواعد التي تتبعها الطبيعة بشكل أعمى، والإنسان بوصفه موجوداً مزوداً بالعقل ينبغي عليه أن يطيعها.

يمكن أن يقال إن القانون الأبدي «مكتوب» في قلوبنا فلو كان العقل هو

القاعدة التي تقاس بها خيرية أرادتنا أو خبثها فإن سموه إنما يعود إلى أنه هو نفسه ليس إلا قبساً من العقل الإلهي، أو شعاع يضيء بداخلنا على سبيل المشاركة في النور الإلهي «كثيرون يقولون: من يرينا خيراً..؟ ارفع علينا نور وجهك يا رب، جعلت سروراً في قلبي أعظم من سرورهم إذ كثرت حنطتهم وخمرهم» (مزامير داود - المزمور الرابع: ٦ - ٧). والنص الكلاسيكي الذي تقوم عليه جميع نظريات الإشراق العقلي، يصلح كذلك كأساس للإشراق الأخلاقي، طالما أن قواعد العقل، مثل قواعد المعرفة، مشتقة أيضاً من الله - والواقع أنها هي نفسها معارف: المبادىء الأولى للعقل العملي التي ينبع منها كنتيجة عقلية كل سلسلة الواجبات الجزئية: «أنوار العقل الكامنة بداخلنا قادرة على أن تبين لنا الأشياء الخيرة، وتهدي إرادتنا سواء السبيل، بمقدار ما تكون هذه الأنوار مستمدة من أنوار وجهه. ولذلك فمن الواضح أن خيرية الإرادة البشرية تعتمد على القانون الأبدي أكثر بكثير مما تعتمد على القانون البشري. ومن ثم فعندما يفشل العقل البشري فإنه ينبغي علينا أن نرجع إلى العقل الأبدي[1]. والقانون الأخلاقي نفسه الذي أمر به الله شعب اسرائيل لم يفعل شيئاً سوى أن يضع أمام عيون البشر ما رفضوا قراءته في ضميرهم، حيث سيجدونه مكتوباً بالفعل، إن ما كشفه الله لخير البشر، عندما حكم بأن ذلك ضروري كان عنده عندما خلق العالم أعني أنه كامن في فعل الخلق وهو مسجل بالفعل في ضمير البشر، واتباع القانون الخلقي الموحي به يعني اتباع الضمير أو قل بعبارة أخرى إن إطاعة العقل تعني باستمرار إطاعة الله.

من السهل أن نرى من كل ما تقدم أين يوجد الأساس الذي تعتمد عليه جميع التشريعات السياسية والاجتماعية المقبولة، لكن فلنكتف الآن بأن نلاحظ النتائج التي تنتج عن هذا المبدأ فيما يتعلق بفكرة الخطيئة. الإنسان على نحو

(١) Sairt l,ronas: sun. theol. la - llae, 19, q, Resp.

ما يظهر هنا هو موجود يشارك في القانون الإلهي عن طريق المعرفة العقلية، وهو حين يعرف القانون يوجه خطواته بنوره بدلاً من أن يخضع له كما تخضع له بقية أجزاء الطبيعة. ورؤية القانون في ذاته رؤية مباشرة إنما تعني رؤية الله. وهي من ثم خارجة عن الحسبان في هذه الحياة الدنيا، ولكن بما أن كل معرفة الحقيقة هي إشعاع للنور الإلهي بداخلنا، فإن أي انحراف عن متطلبات العقل العملي هو في الحال انحراف عن القانون الأبدي الذي يحكمه. أعني هي تعارض قائم بين الإرادة البشرية والعقل الإلهي، وبالإضافة إلى ذلك: بما أن نظام الطبيعة ليس إلا مشاركة حقيقية في القانون الإلهي أقامتها عملية الخلق، فإن كل ما يتعارض مع هذا القانون الإلهي الذي يسير عليه النظام الطبيعي: هو من هذه الواقعة ذاتها شر رذيلة. يقول يوحنا الدمشقي: كل الفضائل طبيعية: هي طبيعية لأنها عقلية، لأن طبيعتنا محددة بالعقلانية، لكنها عقلية فقط بسبب اتفاقها مع أوامر العقل الألبي الذي يشرع من خلال العقل البشري تشريعات الإرادة البشرية. ولذلك فإننا ينبغي أن نفهم على العكس أن كل ما يتناقض مع الميل الطبيعي هو خطيئة ما لم يفعل ذلك باسم ميل طبيعي أعلى. وعلى ذلك فإن خرق قانون طبيعي ما وأمر عقلي ما يمكن أن يكون ـ وهو لا بد أن يكون ـ من الأمور التي تهدد سعادتنا بالخطر، لأنه خرق النظام يحتفظ بحقوقه باستمرار، ويصونها ويدعمها من جديد عن طريق الجزاءات لكنه شيء مختلف أتم الاختلاف في نفس الوقت، أعني أساءة لله أو إهانة موجهة ضد الله، الذي خلق كلا من النظام الطبيعي والعقل والشرع، والذي هو نفسه المشرع الأعلى. والطابع المقدس الذي يكسو كل نظام حتى النظام الطبيعي من واقعة أنه مخلوق فحسب، يؤدي إلى نتائج ضرورية وحتمية. إن الإنسان حين يعارض النظام الطبيعي فإنه إنما يعارض ويهدم في داخله الغاية التي استهدفها الله من خلقه، وكل رفض للنظام الطبيعي يصبغ بصبغة التدنيس، وحين نكون أمام خطيئة كبرى فإننا نكون أمام تدنيس أحمق، وحين تتمرد الإرادة البشرية ضد الإرادة الإلهية، فإن الخطيئة تتمم انتحار الشخص الأخلاقي الذي خلق من أجل

الغبطة ـ وترفض هذه الغبطة، وهنا يكمن القلب الحقيقي لخبثها، ولا يبقى بعد ذلك شيء سوى النتائج المحتومة التي تنتج عنها.

من العسير أن نصل إلى هذه النتيجة دون أن نتذكر العديد من نصوص الكتاب المقدس التي تمثل الله على أنه غاضب ومنتقم ولا شك أن الله اليهودي ـ المسيحي يختلف اختلافاً تاماً عن آلهة الميثولوجيا اليونانية، فهو لا يشعر بغضب أو بحزن، فحياته لا يزعجها الإهانات أو الإساءات، كما أنه لا يبهجها الثناء والمديح، وبهذا المعنى يكون أرسطو على حق لا هوميروس، ومع ذلك فإن الكتاب المقدس لا يسمح بهذه التشبيهات المجازية إلا لكي يوحي ـ عن طريق المقارنة الحسية ـ بحقيقة ميتافيزيقيه حقيقية هي جزء متكامل من الفلسفة المسيحية لم يكن يحلم بها أرسطو لأنه كانت تنتقصه تصور الفائق الطبيعي على أنه خلق لله. وحتى في عالم أفلاطون لا نجد الخطيئة تعني خرقاً لأعمال الله كما هي الحال في العالم المسيحي. صحيح أنه لا شيء مما نعمله يمكن أن يمس الله من الناحية الصورية وفي ذاته، لكن الخاطىء يفعل كل ما يستطيع أن يفعله ضد الله الذي يجعله كماله بعيداً عن متناولنا، بأن يرفع يداً هادمة تهدم مخلوقاته. لكن حتى في هذه الحالة فلن يستطيع لا الإنسان ولا الملاك أن يفاخر بأنه قادر على أن يضع نهاية للقدرة الإلهية أو أن يكون عقبة أمام تحقيق الإرادة الإلهية، فما يريده الله أن يكون سوف يكون، وما أراد له أن يكون كان بالفعل، بل أن ما يراه أن يكون سوف يكون من خلالنا وبواسطتنا أو رغماً عنا لو كان ذلك ضرورياً. إن الإنسان يجعل النظام المفروض مضطرباً فقط بقدر ما يسمح الله، وإلى هذا الحد يكون من الصواب أن نقول إن الإرادة الحرة تستطيع أن تبث الاضطراب في النظام وأنها تفعل ذلك بالفعل، وهذا هو السبب في أن الخطيئة ـ كما تصورها المفكرون المسيحيون ـ تجعل الخاطىء خصماً أو عدواً لله أو متمرداً وغاصباً لإرادته، فهو ذلك العدو الذي يحارب الله ويقاومه، وهذه العداوة هي التي تجعل الجزاء التأديبي أمراً ضرورياً ولا مندوحة عنه، وهي

في قرارها ليست شيئاً آخر سوى إرادة إنكار العدالة، ورفض أداء الطاعة أو الامتثال الواجب لله. وكثيراً ما تنشأ الخطيئة من الّجهل أو الضعف ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تقل خطورتها، لكن عندما تتحقق ماهيتها كاملة أعني حين يكون هناك إنكار ورفض متعمد للنظام الذي أراده الله، فإنها تصبح عندئذ ازدراءاً كاملاً لله، والخاطىء في هذه الحالة دون أن يقلل من مجد الله أو ينقص من قدره يرفض الأعتراف به، وحين يسلك الإنسان مثل هذا السلوك فإنه يستبعد نفسه أو يطرد ذاته من المشاركة في مجد الله وهي المهمة التي هو مخصص لها أصلاً، والله يحتفظ بكماله كله وبجماله كله، لكن الخاطىء يفقد كماله ويضيع غبطته وسعادته لأن كل ما يفعله في الواقع هو في النهاية أن يضع العراقيل والعقبات أمام تلك النتيجة الإلهية وهي سعادته وغبطته التي كان من المفروض أن يصل إليها في النهاية قبل أن يحطمها تمرد إرادته.

وبذلك يمكن للمرء أن يفهم كيف ترتبط فكرة الخطيئة - في التصور المسيحي للعالم - بفكرة الجزاء من ناحية وبفكرة النعمة من ناحية أخرى، فالخير والشر يخضعان في آن معاً لقانون الهي: إذ الخير يكون خيراً بمقدار ما يحقق ذلك القانون، ويكون الشر شراً بمقدار ما يرفض تحقيقه، وهما في الحالتين يخضعان له بالضرورة. وجوهر الحياة الأخلاقية على المستوى الطبيعي والفلسفي الخالصين يؤديان إلى سعادة هذه الحياة وغبطتها التي يظفر بها المرء أو يفقدها تبعاً لاتفاق أفعال الشر أو اختلافها مع الطبيعة ومع العقل. وعلى أية حال فإن الإرادة الإلهية والعقل الالهي - وهما يضمنان سير القانون الطبيعي - يحددان مصير الموجودات البشرية التي ينطبق عليها ذلك القانون، لكن لأن هذا القانون الطبيعي هو مشاركة للقانون الإلهي، فإن أي انحراف خطير لأوامره وتعليماته. لو كان انحرافاً إرادياً مع علم ومعرفة - يكون له طابع يختلف أتم الاختلاف عن طابعة في الاخلاق اليونانية. إن الله وهو يذيع صراحة في «الوصايا العشر. Decaiogue» ما كان يقضي به الوعي البشري بالفعل، فإنه

يبرز علانية مشاركة العقل البشري للعقل الالهي. والمشرع الإلهي عندما يحذر الإنسان من أنه حين يخرق القانون البشري فإنه بذلك يخون القانون الذي اشتق منه يجعل من المستحيل على العقل من الآن فصاعداً أن يسيىء فهم الطبيعة الحقيقية للقانون الأخلاقي، والدلالات الحقيقية لانتهاكه. ومن هنا فإن جريمة انتهاكه لن يكون لها علاج إلا إذا أخذ الله على عاتقه أن يقدم لها العلاج.

والواقع أن الخطيئة كما تصورها المسيحيون ليست شيئاً آخر سوى هدم وتحطيم النظام الالهي، ولذلك فالإنسان حين يخطىء يحطم ما لا يستطيع أن يعيد خلقه مرة أخرى. بل لقد كانت استقامة إرادته نفسها نعمة من الله فقدها حين أخطأ، فكيف يمكن له إذن أن يستردها بمجهوداته الذاتية.. إن ما أعطاه الله، يستطيع هو وحده إذا أراد - أن يستعيده ويرده إلى وضعه السابق وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان حين يخطىء ضد الله، فإنه إنما يخطىء ضد الوجود اللامتناهي، فكيف يمكن إذن وبأية جهود شخصية يستطيع الإنسان أن يعبر الهوة اللامتناهية التي تفصل بين ظلمه وبين عدالة الله...؟ مرة أخرى لو أراد الإنسان أن يستعيد جدارته ويرد مكانته إلى وضعها السابق قبل الخطيئة فليس له من أمل سوى أن يردها له الله فهو وحده القادر على ذلك. وهكذا يجد الرجل المسيحي نفسه قائماً في نظام تسعى فيه الأخلاق الطبيعية ذاتها إلى ما هو فوق الطبيعة باعتباره مكملها الضروري. إنه لا يستطيع أن يلجأ بعد ذلك إلى فضيلته الخاصة أو استقامته أو جدارته، باديء ذي بدء، وإنما لا بد له من أن يلجأ إلى تلك الفضائل التي يكتسبها عن طريق النعمة الالهية. هل هناك حاجة حقيقيه تجعلنا نلح على كيفية تغير تصور الخطيئة في التراث اليهودي - المسيحي، الذي يربطها مع فكرة الخلق، ويحول بعمق تصور الحياة الأخلاقية كلها..؟ لا شك أننا نبلغ هنا نظام ما فوق الطبيعة وهو نظام ما كان يمكن لأحد أن يتخيل أنه من الممكن أن يتكامل مع الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ويصبح جزءاً منها: فهو يتجاوزها. لكنه لم يكن ليجد شيئاً يتجاوزه في الفلسفة اليونانية لأن تصور

الشر الأخلاقي في تلك الفلسفة ليس هو نفسه تصور الشر الأخلاقي في الفلسفة المسيحية ولقد أبرز القديس بونا فنتير تلك النقطة الهامة بوضوح شديد فقال: «لم يكن فلاسفة اليونان يعلمون أن الخطيئة هي إساءة للعظمة الإلهية، أو أنها تحرم ملكاتنا من قدرتها. ولذلك فقد أكدوا أن الإنسان يمكن أن يصبح عادلاً حين يسلك سلوكاً عادلاً، كما يمكن أن يصبح ظالماً حين يتخلى عن نظام العقل السليم. وهذا هو السبب الذي جعل أرسطو يقول إن الرجل الشرير وهو يكافح لأن يسلك سلوكاً أفضل سوف يتقدم تدريجياً، وقد يصل في النهاية إلى استرداد كامل لعادة السلوك الخير.. لكن الكاثوليكيين الذين ينظرون إلى المسألة في ضوء الإيمان، ويخضعون لسلطة الكتاب المقدس، يعرفون جيداً على العكس - أن الخطيئة هي أساءة للغطمة الإلهية وأهانة لجلال الله، وأنها كذلك إلى حد ما سبب اللعنة - بمقدار ما تنقل الإنسان من خدمة الله لتجعل فى خدمة الشيطان. وأخيراً تشوه الصورة الإلهية فينا. وهم يستنتجون من ذلك كله في النهاية أنه إذا أريد انقاذ الإرادة الحرة وتخليصها من عبودية الخطيئة فإن النعمة الإلهية تصبح ضرورية ضرورة مطلقة.»[1] وما هنا تتلاقى وتتجمع جميع خيوط الفكر المسيحي، وعندما تتحقق كيف تمحو الخطيئة صورة الله في نفوسنا، فإننا نتحقق عندئذ مما يهدمه الشر الأخلاقي في عمل الخلق، وما هي النتائج التي تلزم عنه، ومدى التضحية الهائلة - وهي ذات ثمن لا متناه - التي ستكون لازمة وضرورية(للفداء.

ونحن في هذه الحالة نبعد كثيراً عن الفكر اليوناني، بل لا زلنا بعيدين أيضاً عن الفكر الحديث باصراره الملح على الاستقلال الذاتي autonomy الكامل للإرادة البشرية. ومع ذلك فليس من المؤكد تماماً أن فكرة استقلال الإرادة هذه

---

(١) القديس بونافنتير «حول جسامة الإهانة، التي توجهها الخطيئة ضد الله اللامتناهي» وانظر أيضاً القديس توما «الخلاصة اللاهوتية».

St, thomas: Sumtheol. I.a - LLa, 87, 5, Resp.

كانت غريبة تماماً عن الأثر المسيحي: لأنها تفترض مقدماً أن الإنسان شخص ومن ذا الذي علمنا سوى الإنجيل. إن الشخص البشري هو عضو في مملكة الغايات...؟ إن المواطن في مملكة الغايات هو شخص لأنه موجود عاقل، وعقله العلمي هو عقل مشرع بمقدار ما يصدر الفعل عن قاعدة تكون صحيحة صحة كلية بالنسبة للعقل بصفة عامة: وحين تطيع الإرادة القانون الأخلاقي فإنها لا تخضع إلا لقانونها الخاص الذي هو قانون العقل. ولو كان ذلك هو المقصود باستقلال الإرادة، فمن ذا الذي يمكن أن يزعم أن إرادة الرجل المسيحي ليست مستقلة..؟ صحيح أنها تخضع لقانون الله، لكن أليس الحال كذلك حتى بالنسبة للأخلاق عند كانط Kant...؟ فالإنسان الفرد - حتى هناك، ليس سوى عضو في ملكة الغايات لأنه حتى إذا ما كان مشرعاً فإنه سوف يظل خاضعاً للعقل المشرع، ووجود واحد فحسب يدخل تلك المملكة على أنه الرئيس أو الوجود الأعلى، وهو وجود الله لأنه هو المشرع الأعلى، وهو وحده الذي لا يعتمد على إرادة أخرى غير ذاته. وحين نقول مع المفكرين المسيحين إن العقل البشري ليس «متجانساً» مع عقل الله[1]، فإنك في هذه الحالة تذكرنا فحسب أن العقل الخالق والعقل المخلوق لا ينتميان إلى فئة واحدة، أو أنهما ليسا من جنس واحد. وهذا الا يعني إنكار أن ما يفرضه العقل الثاني بوصفه صحيح صحة كلية يفرضه أيضاً العقل الأول. بل على العكس تماماً فالعقل البشري لأنه يشارك في العقل الإلهي وفي القانون الالهي فإنه بدروة عقل مشرع، أعني أنه يحدد أفعاله طبقاً لقاعدة يمكن أن تتحول إلى قانون كلي للطبيعة. وإذا ما فهمنا الأخلاق المسيحية بهذا المعنى فإنها لن تعارض - كما تفعل الاخلاق الكانتية - الزاوية التجريبية للسعادة، كما أنها لن تعارض الزاوية العقلية للكمال، بل هي تشتملها معاً وتبررهما معاً، وقد لا تكون الأخلاق عند كانط ذي الأخلاق المسيحية بدون الميتافيزيقا المسيحية التي تبررها، حطام معبد تقوضت أسسه.

---

(١) St. Thomas: Sum. Theol La - LLae, 19.4.

الفصـل الثامن

التشديد علـى العقل

ما هي الثنائية؟ ثنائية المادة والروح: لقد لفتنا الأنتباه إلى واقع التمييز في العقائد العامة المشتركة غير النقدية بين «الجسم» و «العقل» أو «الروح». اذ يعد العقل، بشيء من الغموض، شيئاً «غير ملموس»، ويعد الجسم شيئاً ملموساً يتغير ويشغل حيزاً مكانياً. وقد ظل هذا التفريق بين العقل والجسد، بشكل ما أو بآخر، مبدأ اساسياً في النظرة الكونية لدى عدد من الفلاسفة. وهو موغل في القدم حتى أن تحديد منشأه امر عسير، ولكنا نرى انبياء اليهود قد المعوا إلى اهميته. واخذنا نجد صفته الفلسفية في آثار بعض من اسلاف افلاطون. حتى إذا جاء افلاطون اعتبر الروح بالمقارنة إلى الجسد، لا مادية ولا فانية، وهي النظرة التي اسهب في معالجتها أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) مؤسس الافلاطونية الحديثة، والقديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) وهو واحد من أهم آباء الكنيسة القدماء، الذين تأثروا بأفلاطون تأثراً عميقاً.

ولقد أصبح التفريق الاساسي بين المادة والعقل، أو بين الجسد والروح أو بين الجسم والنفس يهيمن على فلسفة العصور الوسطى جميعاً وكان ذلك بتأثير من نفوذ القديس أوغسطين مشفوعاً بتأثير اشارات لا تخطئها العين من الانجيل، وان لم تكن صريحة تماماً. ولم يطرأ على هذا التفريق سوى تعديل جزئي في القرن الثالث عشر عندما ادخل القديس توما الاكويني المزيد من الافكار

الأرسطوطاليسية عليه. ولكنه لم يلق تعبيره العام الاعمق الاشمل، إلا من نظرات ديكارت في النصف الأول من القرن السابع عشر.

والثنائية: هي أية نظرية فلسفية تضع، في تفسيرها واجتهادها في المعالجة، مفهومين اساسيين «يمكن رد أي منهما إلى الآخر وتحويله إليه. إلا أن إطلاق لفظة «ثنائية» على فلسفة ما يكون مضللاً في العادة ما لم يرفق بصفة ما. ذلك أن هنالك ضروباً عدة من النظرة الثنائية، ورب فلسفة ثنائية في اعتبار غيره فالتمييز الأساسي بين العقل والمادة وافتراض عدم إمكان رد احدهما إلى الآخر، هو نوع من الثنائية «يدعى احياناً ثنائية العقل والمادة». ونوع آخر هو ثنائية الإيمان والعلم (أو «الإيمان» و«العقل») وهي أساسية لدى مفكرين متعددين وتحتوي بعض الفلسفات على عنصر ثنائي لا يعترف أنصاره بوضوح بأنه ثنائي. وسنلتقي في هذا الفصل بصنف آخر أو صنفين من الثنائية.

صيغة ديكارت: للكون، في نظر ديكارت، مقومان أساسيان هما نوعان من «الهيولي» اسمهما الجسم والعقل. أما الخاصية المحددة للجسم - أي خاصيته الجوهرية، تلك التي لولاها لما كان ما هو عليه - فهي الامتداد، وامتلاك الأبعاد، وأما الخاصية المحددة للعقل (أو الهيولي العقلية) فهي الفكر، أو الفعل التفكيري. لا بد للجسم، من أن يمتد بقطع النظر عن طريقة امتداده (أي كونه مدوراً مثلاً، أو صلباً، أو حاراً... الخ). ولا بد للعقل من أن يفكر، إذا كان عقلاً بقطع النظر عن طريقة تفكيره (أي متخيلاً، أو متصوراً، أو مجرداً) وهكذا يعني ديكارت بلفظة «الهيولي»، متأثراً بالاستعمال التاريخي لها، «الشيء الذي لا يتطلب شيئاً غير ذاته من اجل أن يوجد». والعقل والجسم فقط هما هيوليان، وكل ما في الكون يمكن رده إلى احدهما أما الجسم والعقل فلا يحور أحدهما إلى الآخر. وإنما كل منهما قائم بذاته وليست للجسم أية صفة من صفات العقل، ولا للعقل أية من صفات الجسم. فكلاهما مختلفان قطعاً. وبلغة أدق، لا العقل يقوم بذاته ولا الجسم يقوم بذاته، إذ الله وحده (الهيولي الالهية)، في نظر

ديكارت هو القائم بذاته بالمعنى المطلق، أما المادة والعقل فهما كذلك بفضل قدرة الله وقوته.

علاقتها بما فوق الطبيعة وبالالية: إن القول بوجود هيولي الهية هام وذو مغزى، إذ يبين، كذلك كيف تميل ثنائية العقل والجسد إلى اتجاه ما فوق الطبيعة. ولعل مذهب ما فوق الطبيعة أن يفترض من ناحية، كما رأينا، ثنائية عقلية جسدية، لأن هذا يفسح المجال لخلود النفس. ولكن لا يمكن أن يخامرنا أي شك بأن إنشاء علاقة الله بالعالم كان في الديكارتية أكثر إصطناعاً بكثير من الفلسفة الوسيطية وكان طابع هذه العلاقة في الاقتراب من الله أقل مما هي الحال في فلسفة القرون الوسطى. إن مذهب ما فوق الطبيعة في فلسفة القرون الوسطى، ذو نكهة أخلاقية أعمق، كما أن ثنائيتها الملازمة لها لم تكن معالجة تأملية مفصلة لطبيعة الكون بقدر ما كانت مبدأ تتطلبه طبيعة الكون. وقد تصور أوغسطين العلاقة بين الجسد والروح على نسق حرب تتمركز قوى الخير فيها في الروح. أما ثنائية ديكارت، فهي مشبعة بالروح العلمية التي سادت القرن السابع عشر، والتأويل الذي يقول به في صددها مختلف عن تأويل أوغسطين. وهنا نمر بدراما فكرية طريفة. لا يمكن للثنائية الديكارتية، بسبب توكيدها على الحقيقة الهيولية للروح، أن تتفق وأياً من أنواع الطبيعية، ومن جهة ثانية فقد تأثرت تأثراً عميقاً بوجهة النظر الآلية التي انبثقت عن إجراءات العلم الجديد في أيامها. فهي تهاجم المادية، بينما تضع الآلية على أساس صلب حتى أن نشأة النظرة الآلية للعالم كفلسفة تعزى إلى «الثورة الديكارتية». ما معنى هذا؟ الجواب بسيط، وهو أن الآلية ليست عند ديكارت كلية شاملة بل تطبق في نطاق المادة فقط. العالم المادي آلة كاملة. وعالم العقل عالم تتصرف فيه «الإرادة» بحرية تامة. فثنائية ديكارت تمكنه من جهة، من التمسك بالسنة الدينية، ومن جهة ثانية، تمكنه من التعبير عن اقتناعه بالمضمونات الفلسفية للعلم. ولا يمكن تسمية مجمل نظريته «بالآلية» كما عرفنا اللفظة، ولكن النظرية

الآلية جزء من ثنائيته، وإذا كانت أقل تعميمية من آلية الماديين فهي توكيدية مثلها. لقد صوبت المادية اللاحقة نحو ديكارت أقوى مدافعها في الوقت الذي تلقت فيه منه أقوى تأثير ونفوذ لها.

ملاحظ انتقادية: ظهر الضعف العضال في الثنائية الديكارتية عندما جاء ديكارت ليصف العلاقة بين العقل والجسد في الجهاز العضوي الإنساني. فقد ألمح إلى أن العقل أو الروح قد يعمل في موضع معين في الدماغ. ويبعث بأوامره للأعضاء الجسدية من خلال الأعصاب وخلايا الدم، ويتلقى منها بذات الطريقة. ولكن تبين حالا لنقاد ديكارت أن هذا المفهوم مثقل بالصعوبات، وأولها كيف يمكن للعقل أن يتخذ له «مقعداً» في الدماغ. إذا يتضمن هذا وضعه في مكان، أو كونه ممتداً، في حين كان ديكارت قد شدد على أن الامتداد صفة للمادة وحدها. فالعقل لا يحدده إلا الفكر وحده، ولا تنطبق أية صفة من صفات الجسم، وحتى لو أنه فعل دون أن يكون موضوعاً في حيز مكاني لبقيت طريقة تفاعله مع الجسم غريبة السرية بالضرورة. إذا كيف يمكن لضربين من الهيولى هما بمعزل عن أية صفات مشتركة بينهما أن يتفاعلا أبداً بأية طريقة؟ لقد تنبه ديكارت نفسه إلى الصعوبة، واستدع في النهاية افتراضاً مناسباً هو الألوهية كن «يفسر» الفاعل وفي ضوء هذه الصعوبات يسهل علينا إدراك الدوافع لدى المادية، كي تتجنب مشكلات الثنائية كثنائية العقل والجسد. ولكن المادية، حين تنفي واقعية وجود العقل كهيولى، تخفق في أن ترى أن مفهوم العقل قد يعني حقيقة واقعة بمعنى غير الهيولى. وسنواجه ها هنا محاولة أخرى تتجنب ثنائية الجسم والعقل، أي تنكر أن للجسم حقيقة هيولية. ولكن قبل ذلك دعنا نلتفت إلى الآب التاريخي لهذه النظرة، أي إلى ثنائية من نوع ثان خلفت الديكارتية.

ثنائية العارف والمعروف: مشكلة لوك: كان من أهم ما افترض ديكارت أن البحث النقدي يبين أن العقل يعرف ذاته ـ أي يعرف وجوده الخاص

ومميزاته - معرفة أوثق من أية معرفة أخرى. ولكن ديكارت ذهب إلى أن العقل يفضل قواه الحدسية، يقدر أن يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أيضاً وجود الجسم. وأسلوب ديكارت هذا يسمى أحياناً المنهج الإستبطاني، وقد إتبعه جون لوك فنصب نفسه لكي يتفحص بدقة قوى العقل وانتحاله المعرفة، وتوصل إلى نتائج لمست مباشرة أو غير مباشرة، بعضاً من المعضلات التي يكثر بشأنها الأخذ والرد في الفلسفة الحديثة.

الإدراك التمثيلي: «الفكر»: تأثر لوك كثيراً بأننا حين ندرك الأشياء المادية - أكان ذلك عن طريق النظر، أم السمع والذوق أو اللمس، أو أي حس آخر - فإننا ندركها جزئياً فقط ومن زاوية معينة فعندما ننظر إلى بيت نرى بعض الأحيان واجهته الأمامية وبعض الأحيان واجهة الخلفية، وبعض الأحيان زاويته، وكل منها يكون مظهراً أو جانباً. وعندما نسمع جرس الكنيسة، نسمع صوتاً خافتاً إذا كنا بعيدين، وعالياً إذ كنا قريبين. وعندما نبصر شيئاً تحت المجهر نرى تكويناً) يختلف عما نراه بالعين المجردة. وعندما نتذوق شيئاً، يختلف الطعم باختلاف الكمية التي نأكلها منه، ونوع الطعام الذي سبق أن أكلناه قبله، وهكذا دواليك شعر لوك بأننا نستطيع أن نعرف الأشياء المادية بهذه الطريقة فقط أي بواسطة مظاهرها المحسوسة التي قد تتغير، أي باختصار، بواسطة فكرنا عنها. وهكذا لا بد للإدراك كيما يحصل من ثلاثة عناصر ضرورية: العقل، والشيء، وظهور الشيء للعقل (أي الفكرة). فالفكرة، في نظر لوك، هي «في العقل» إذ كيف يمكن أن توجد فكرة لا تخص عقلاً ما؟ وفي حال الإدراك لا توجد الفكرة في العقل إلا عندما يوجد الشيء والعقل معاً. وفي الخيال والذاكرة تكون لدينا فكر عن أشياء غير حاضرة. وتعرف نظرية لوك المعرفة الإدراكية بنظرية الإدراك التمثيلي (معارضة للإدراك المباشر). فتمثل الفكرة الشيء للعقل، أي تتوسط بين العقل والعالم المادي. إن ما نجربه مباشرة هو أفكارنا الخاصة فقط، أما الموضوعات والأشياء المادية فأنا نجربها بطريقة غير

مباشرة، أي عن طريق فكرنا.

الصفات «الأولية» «والثانوية» للأشياء: ولكن فكرنا عن المواد المادية تتميز فيما بينها بفارق هام. وقد ميز لوك، مسايرا الاتجاه العام الذي سار فيه ديمقريطس وهوبس وديكارت، وغاليليو، وروبرت بويل، في عصره ميز لوك بين نوعين من صفات الأشياء: «الأولية» و «الثانوية». فالأولية صفات مثل الامتداد، والشكل، والصلابة، والحركة: أما الصفات الثانوية فليست صفات بهذا المعنى أبداً. فهي القوى التي يمتلكها جسم مادي ما لينبه فينا أنواعاً معنية من الفكر. كفكرة اللون أو الرائحة أو الطعم، أو الصوت. تأمل الآن فكرنا عن الشكل أو الصلابة، أو الحركة من جهة (فكرنا عن الصفات الأولية) وفكرنا عن اللون أو الطعم، أو الصوت من جهة ثانية (فكرنا عن الصفات الثانوية) يرى لوك بينهما فارقا هاماً فالنوع الأول من الفكر بشابة مقابله من الأشياء. ففكرة المثلث تشبه الجسم المثلث المادي، وفكرة جسم يتحرك تشبه الجسم الفعلي المتحرك. ولكن النوع الثاني من الأفكار لا يشبه شيئاً لأن ما يقابله موضوعياً يوجد في صورة قوى أو طاقات فقط. وهكذا فالشكل والصلابة والحركة هي صفات موضوعية وتخص الجسم الذي نلحظة حتى ولو لم نلحظة، ولكن اللون والطعم والصوت ليست موضوعية فهي تخص الجسم عندما نلحظة فقط. أو قل إن الشكل والصلابة والحركة توجد في صورة فكر وصفات موضوعية، أما الصوت والطعم واللون فتوجد في صورة فكرة فقط (عندما ينبهها فينا حضور الجسم) ولا توجد في صورة صفات موضوعية. وهكذا فإن الصفات الأولية هي ما يدعوها لوك بالصفات «الواقعية» بينما الصفات الثانوية هي مجرد قوى يمتلكها الجسم ليثير فينا فكراً نفترض أن لها منزلة فكر الصفات الأولية. ان الشكل، والصلابة، والحركة هي صفات آلية، تقاس كمياً. أما اللون والطعم، والصوت فهي «صفات حسية» توجد (فكراً) فقط عندما تدرك الأشياء التي ترمز إليها فالجسم قد يكون مربعاً ويشغل حيزاً سواء ادركناه أم لا. ولكن الجسم قد

يكون أحمراً وحلو المذاق فقط عندما تحسه (مع أنه ليس كذلك «بسبب احساسنا وحده»). التربيع موضوعي، أما الحمرة فنسبة لحاسة النظر. وفكرتنا عن التربيع تنقل صورة كاملة عن التربيع، وفكرتنا عن الحمرة تمثل شيئاً (قوة) ولكنها تنقل لنا شيئاً.

فكرة الهيولى: وجد لوك نفسه مضطراً لمعالجة هذا السؤال: كيف ندرك جسماً مادياً كوحدة؟ ككرسي، كنجمة، كرجل - لا خليطاً من الصفات، كالقساوة والسمرة والنعومة، في مجموعة غير مميزة القوام، فكر لوك بأن صفات الشيء لا تستفرق جميع ما يكون قوامه، فيجب ان يكون ثمة شيء، يجمع شمل هذه الصفات - إن صح التعبير - شيء يدعم أو يحمل هذه الصفات. وهذا ما دعاه هيولى الموضوع. هذه هي الطبقة الدنيا للصفات. إذ إنه لا يوجد مجرد تربيع أو صلابة أو حركة بل يجب ان يوجد شيء له صفة تربيعية، ويكون صلباً ويؤدي حركة يجب أن يكون ثمة شيء تكون الصفات صفاته. وهذه الهيولى ذاتها لا يمكن أن تكون مجرد مجموعة من الصفات. لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون لهذه الصفات طبقة دنيا تجمع شملها، ولو كان هذا بدوره مجرد مجموعة من الصفات لاحتاج إلى طبقة ادنى منها. وذلك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، وعلى العموم فإن الخلط بين الهيولى والصفات، في نظر لوك، ينتهي إلى اللامعقولية. لا يمكن أن يكون هنالك صفات دون طبقة دنيا حاملة لها، مثلما أنه لا توجد نعوت دون منعوت فالهيولى، خلافاً للصفات الأولية، لا يمكن إدراكها مباشرة، وفي الواقع لا نقدر أن نقول عنها شيئاً أكثر من أنه يجب أن يكون ثمة شيء كهذا اسمه هيولى، ولكننا لا نستطيع أن نحدد ماهيتها.

وبدى لوك انه يجب أن لا تفترض هيولي مادية فحسب، بل هيولى روحية أيضاً. ذلك أن التصرفات العقلية كالادراك والتذكر والتجريد والتخيل لا يمكن أن تحصل بذاتها: يجب أن يكون ثمة شيء يقوم بالادراك أو بالتخيل،

سمه أن شئت نفساً أو روحاً. إن مفهوم الهيولي ليظهر عند كثير من الفلاسفة منذ أقدم العصور. والقارىء الذي يذهب ليدرس مؤلفات المفكرين مثل ديكارت ولوك مثلاً، يجد أن الفوارق الدقيقة في معالجتهم لهذا المفهوم تقدم مفتاحاً لنظراتهم المختلفة نحو عدة مشكلات فلسفية. ومن يدرس تاريخ الفلسفة كله يجد أن تطور هذا المفهوم وغيره (أو تقهقره) هو موضوع خالب للب بقدر ما هو قيم فكرياً.

مضمونات ثنائية لوك: تتكون ثنائية لوك من مقابلة العقل العارف والعالم الذي يحاول هذا العقل معرفته، الامر الذي ينتهي إلى انفصال لا يمكن وصله. ويصبح العقل مغموراً بستار من الفكر التي يستطيع أن يجربها وحدها دون وساطة. وقد أكد لوك أن لنا حقاً معرفة بالعالم المادي، أي العالم «الخارجي». وبهذا الاسم أصبح العالم يعرف نتيجة لتأثير لوك، ذلك التأثير الذي لا تخطىء العين تبين مفعوله في طريقة تكلمنا، أي عالم الأشياء «سوانا». ويعرف لوك المعرفة الحقة بأنها توافق بين فكرنا والأشياء. غير أن ضعف هذه النظرة يتجلى حالماً نسأل: كيف نقدر أن نحدد ما إذا كانت تتوافق فكرنا والأشياء موضوعات النظر إذا كانت هذه الفكرة ذاتها هي الطريقة الوحيدة لدنيا لمعرفة هذه الأشياء؟ تتطلب المقابلة إمكان ادراكنا المباشر لا التمثيلي لهذه الأشياء في بعض الأحيان على الأقل. وتقود هذه الثنائية بلا مهرب إلى شكل مجدب من الشكية، لأنه إذا كانت المعرفة شيئاً يشير إلى واقعية كامنة وراء المظهر، فإن هذا يفتح طريقاً للسؤال التالي: كيف نكون متأكدين من اننا نعرف العالم الواقعي الحقيقي؟ ربما تنطبق آراؤنا جميعها على عالم الظواهر فحسب، ولا بد أن بحثنا في المعرفة في القسم الثاني من هذا الكتاب قد اطلعنا على أن سؤالنا هل المعرفة تدور حول شيء حقيقي واقعي، أو غير ذلك ليست سؤالاً وارداً في هذا الصدد. ومهما يكن الجواب على هذا، فإن المعرفة التي نملكها تبقى في الواقع غير متأثرة به. إذ إن ما تستطيع نظرياتنا استباق معرفته والتنبؤ به يبقى

موضوعاً قابلاً لهذا التنبؤ ـ إنما المعرفة مسألة تثبت وتحقق، وليست أمراً يتعلق بالشواهد التي تخدم التثبت وهل هي واقعية «حقيقية» أو لا. ويحصل التثبت ضمن نطاق التجربة، أهذه التجربة هي «العالم الحقيقي الواقعي»، أم هي ستار من الفكر؟ الأمر في الحالتين سيان. وهكذا تقود ثنائية لوك المتمخضة عن مفهوم للمعرفة مبني على اجتهاد مصطنع إلى شكية مصطنعة كذلك.

نقطة انطلاق بيركلي: تنبه جورج بيركلي خلف لوك في القرن الثامن عشر، إلى الغلطة المحرجة في مضمونات رأي لوك. فالشكية التي يبررها لا تستطيع أن تسأل فحسب: كيف نعرف أن أفكارنا تتوافق والعالم الواقعي الحقيقي؟ بل نسأل في الواقع، كيف يمكننا أن نتأكد من وجود عالم وراء عالم الفكر؟ إذ اننا لا نقدر أن نتخلص من حجاب فكرنا. ولذا ـ فإن احدى الطرق لحل هذه الصعوبات هي أن يعاد النظر في مجمل نظرية لوك فيستغني عن الفكر كما تصورها، أي كضرب من الحقيقة الوسيطة بين العقل والعالم الخارجي، وأن ينظر إلى عالم التجربة («فكر» لوك) وعالم الطبيعة (العالم الخارجي عند لوك) وكأنهما مترابطان ترابطاً أليفاً وليسا منفصلين انفصالاً ثنائياً. هذا ما سنعني به في الفصل السادس عشر. ولكن هذا الحل لم يكن هو ما خطر على بال بيركلي. فما أحس بيركلي بأن الفكرة ذاتها غير ضرورية، بل أحس بأن فكرة الحقيقة المادية وراء الفكر غير ضرورية لأن حضور الفكر أو الظواهر عندنا لا يقبل المغالطة. يعتقد بيركلي أن السؤال المناسب، هو: لماذا نفترض أن الفكرة تمثل أي شيء آخر على الاطلاق ما دمنا لا نتعرف إلى شيء آخر غير الفكر؟

إن لوك نفسه توقع اعتراضاً كهذا، وعالجه (على طريقته الخاصة) بشيء من الاسهاب. فسلم بأننا لا نقدر أبداً أن نكون متفنين من وجود الأشياء المادية. ولكن ما يبرد إعتقادنا بهذا هو (١) إن عندنا فكراً، إذ لو افترضنا أن الفكرة لا تمثل شيئاً لعجزنا عن تفسير كيفية تسببها في عقولنا. (٢) وإننا غالباً لا نقدر أن

نتجنب أن تكون لنا فكر. ولا نقدر بمحض إرادتنا أن نمحو وأن نخلق ما يظهر لعقولنا، ويجب أن يعني هذا أن هنالك شيئاً خارجياً ما يجبر أجهزة حواسنا على العمل.

مثالية بيركلي: إذا قلت، كما قال بيركلي، إن الفكر وحدها توجد، فأنت تعني أن كل ما يوجد، يوجد فقط عندما يدرك أو يفكر فيه، لأن الفكر، كما قال لوك، لا توجد إلا في العقل. ولقد سميت، تلك الآراء التي توكد على العقل أو ما يتعلق بالعقل (الفكر)، وتجعله الحقيقة الوحيدة الشاملة - سميت مثالية (أو روحية أو فكرية). على أن مثالية بيركلي صورة واحدة من عدة صور مختلفة من المثالية. وقد ذهب صاحبها إلى أن المعتقدات العامة المشتركة لا تؤيد - كما يظن الناس عادة -، النظرية القائلة بأن الأشياء المدركة توجد مستقلة عن الوعي. على العكس، تعطينا المعتقدات العامة المشتركة شواهد على أن الأشياء المدركة توجد فقط عندما نعيها (أي عندما يكون عندنا فكرة عنها). ولا تعطينا أية شواهد على أنها توجد في أي وقت آخر. وقد لخص بيركلي نظريته بقوله «كون الشيء يعني أنه مدرك Esse estpercipi» - أي أن كينونة أي شيء تتألف من كونه مدركاً، أي كونه فكرة في عقل. غير أننا بتأييدنا لنظرية بيركلي لا نرغم على مطابقة ذاتية أي شيء على فكر من ضرب واحد فحسب، أي الادراك، بل يمكننا موسعين نظريته) بدلاً من ذلك، أن نستخدم ألفاظاً أعم «كالوعي» أو «الفكر» أو «التجربة».

مفترضات مسبقة أساسية لنظرية بيركلي: تعتمد المثالية البيركلية على رأي - سنرى علاقته بموضوعنا بعد برهة - يقول إننا عندما يكون عندنا فكرة عن شيء ما (بالادراك أو بغيره) فإن ما يمثل في عقولنا إنما هو شيء معين جزئي. إننا حين نرى بيتاً لا نرى مجرد «بيت» وإنما نرى بيتاً مربعاً أحمراً واطياً. وفي تخيلنا لبيت ما، فإن ما نتخيله هو صورة معينة لبيت ما وليس «بيتاً» تجريدياً. فنحن لا نقدر أن نفكر مطلقاً بمعزل عن شيء محسوس تخيلي، شيء نقدر أن نمثله

لنفوسنا بحدود محسوسة. وما لا نقدر أن نفكر فيه لا نقدر أن نتكلم عنه دون أن نتورط في كلام فارغ. وبلغة بيركلي الخاصة، لا نقدر أن يكون لنا «أفكار تجريدية». إذا لم تكن أفكارنا إحساسات واقعية فهي احساسية في طابعها. وسيتنبه القارىء هنا إلى ما دعوناه بالحسية (الفصل السابع القسم الثاني). إن ذاتية كل تجربة، وبالتالي كل معرفة تتطابق مع الادراك الحسي أو التخيل الحسي. ويجب أن تكون كل فكرة لدنيا صورة (مرئية، مسموعة... الخ) أي شيئاً يمثل في وسط حسي. حسية بيركلي مثل كل حسية، تتضمن الإسمية، وهكذا نرى كيف أن نظرية مناقضة للمادية يمكنها أن تكون مساوية لها إن لم نقل أكثر منها في التشديد على الاسمية (غير أن الاسمية لا تعني الحسية ضرورة).

الحجة الأولى ـ حين يكون ما لا يجرب مما لا يخضع للتصور: أسهل وأرحب حجة تدعم مثالية بيركلي هي أنه لا يمكننا على وجه الاحتمال أن نتصور شيئاً موجوداً مستقلاً عن درايتنا أو تفكيرنا. لأن فعل التصور ذاته يجعله موضوعاً للفكر ـ فكرة ما. وعليه فليس ممكناً أن نتصور إلا فكراً، ولا يمكن للفكرة أن توجد بمعزل عن عقل ما. وإذا بسطنا الأمر بشكل مغاير قلنا إنه يجب أن يكون ثمة شيء موضوعاً ضمن نطاق التجربة. ولا يمكن أن يوجد بمعزل عنها. حتى إذا حاولت أن تتصوره بمعزل عنها فلا بد أن تكون هذه المحاولة ذاتها جزءاً من التجربة الواعية. وهكذا لا نقدر أن نخرج من تجربتنا. وعلى هذا فمن التناقض أن نتصور شيئاً غير مجرب، فذلك من قبيل أن نقول إننا نتصور شيئاً لا نتصوره. نعم نقدر أن نقول إن شيئاً ما قد يوجد مستقلاً عن الوعي ـ أي، نقدر إذا شئنا أن نستعمل تعبيراً بلا معنى. ولكننا بذلك لا نتصور ذلك الشيء. لأنك، إن فكرت في شيء ما فإنك تفكر فيه بواسطة صفات حسية، ولا تقدر لذلك أن تفكر حقاً في أي شيء هو خارج الفكر.

الحجة الثانية ـ الهيولي المادية غير قابلة لأن تفهم: يتساءل بيركلي

ماذا يمكن، أن يكون لوك قد عنى «بهيولي» (أو كما يدعوها بيركلي «مادة») شيء ما تمييزاً له عن مجموع صفاته. ليس لفكرة الهيولي أية خصائص مميزة. وهي لذلك لا مدركة، أو بلغة أدق، ليست فكرة مطلقاً. عندما نبتغي تصور أي موضوع كان، نجد أننا نقدر أن نفعل ذلك بواسطة صفاته وحدها بما يفي بالغاية، وعليه نرى أن لفظة «هيولي» غير ضرورية، أي أنها كلمة فارغة.

الحجة الثالثة ـ عدم إمكان الفصل بين الصفات الأولية والثانوية:
سلم لوك بأن الصفات الحسية لشيء ما، كاللون والطعم والصوت، لا توجد بمعزل عن الإدراك. وقال بيركلي الصفات «الأولية» مثلها أيضاً في ذلك: جرب أن تتصور شيئاً يشغل حيزاً ولا لون له. هذا مستحيل، ومع ذلك هذا ما تتطلبه النظرة القائلة بأن الصفات الأولية توجد مستقلة بينما الصفات الحسية (أي ما يدعوه لوك فكر الصفات الثانوية) فلا. والاستنتاج الوحيد هو أن الصفات الأولية أيضاً هي فكر. لأن الشيء كله يجب أن يكون عقلياً أو فكرة أو مجموعة فكر نظراً لأن الصفات الحسية لا توجد بالاستقلال عن العقل ونظراً لأن الصفات الأولية لا يمكن أن يتصور وجودها بمعزل عن الصفات الحسية، ونظراً لأن الموضوع يتكون من الصفات الثانوية والأولية فحسب (راجع الحجة السابقة). وبموجب هذا الاستنتاج يجب ألا نستعمل فيما بعد لفظتي «حسية» و «أولية» فجميع الصفات هي صفات حسية (فكر)، ولا تشبه أية فكرة أي شيء «خارج» عن العقل.

الحجة الرابعة ـ عدم استمرار الثنائية: إذا افترضت نوعاً من الوجود أو المادة مختلفاً كلياً عن العقل وفكره، فمعنى ذلك أنك تقول بعدم الاستمرار وتجعل التفسير الكامل العلمي للعالم مستحيلاً. إذ كيف يمكن للعقل أن «يعرف» شيئاً مطلق الاختلاف عنه، الافتراض الوحيد المحتمل هو أن الفكر وحدها موضوعات المعرفة. فإذا تكلمت عن العقل وأنه عارف بشيء عقلي في طابعه فذلك شيء قابل للفهم ولكن مما لا يفهم أن تعتبر العقل عارفاً بشيء لا

يشترك معه في شيء.

جواب على افتراضات متوقعة: درس بيركلي موقفة باعتناء وتفصيل وكان على وعي باعتراضات محتملة، (١) الاعتراض الأول: إذا لم يكن ثمة وجود بمعزل عن الوعي، يصبح العالم كله لا شيء سوى مجموعة فكر عندي أنا أو عند أي فرد. وإذا لم أستطع أنا أن أتصور أي شيء موجوداً مستقلاً عن تجربتي، فكل ما وجد والحالة هذه فإنما يوجد كجزء من تلك التجربة. وإذن لا يوجد إلا أنا (عقل وروح) وفكري فقط، وعندما أكف عن الوعي، لا يوجد شيء - وتعرف هذه النظرة «بالسولبسية» Solipsism أي الذاتية المتطرفة. وبموجبها لا تكون «الإشياء» فحسب بل أيضاً غيرها من المخلوقات الإنسانية موجودة بمقدار ما أدركها أو أتخيلها أنا، إذ إنني أعرفها من حيث هي موضوعات للإدراك فحسب، أي في صورة فكر. وقد أيد بيركلي، لكي يتخلص من السولبسية، وجود عدة عقول، لا عقل واحد، ولكل عقل فكره، وهكذا فعندما أتوقف عن الإدراك تواصل العقول الأخرى عملية الإدراك. وفوق الجميع يوجد عقل الله. إن ما ندعوه «طبيعة» أو «كوناً» ليس إلا مجرد مجموع تجربة الله. حتى لو أن جميع العقول الإنسانية كفت عن الوعي، لظلت الطبيعة مع ذلك موجودة موضوعياً من حيث إنها مجموعة فكر الله. وبموجب تجربة الله نقدر أن نفسر تجربتنا إذ إن إدراكنا، أو تملكنا للفكر، يعني أننا نشارك في تجربة الله.

(٢) قد يقول بعضهم إنه لو لم يوجد الشيء بأي شكل آخر سوى شكل فكرة لكان بإمكاننا أن نريد أي شيء نرغب فيه موضوعاً للإدراك، بينما واقع الحال هو أننا ندرك عدة أشياء - أي ندرك في الواقع مجمل بيئتنا بالرغم من إرادتنا - وبكلمات ثانية إذا كانت جميع الأشياء تتكل على العقل فلماذا يكون العقل بمثل هذا الضعف؟ لماذا تفصل له فكره؟ يمكن أن نستنتج هذا الجواب من الجواب السابق. للطبيعة أو لتجربة الله هيكل أو ترتيب. ولا نقدر أن نستحصل على الفكر ما لم نتمتع بالوعي، ولكن فكرنا عندما نستحصل

عليها يحددها هيكل التجربة الإلهية الذي نشارك فيه.

(٣) وقد يقول آخرون إن نظرية بيركلي تنفي، أو على الأقل تخفق في أن تنصف، العالم الواقعي حسبما تعرفه. ويصر بيركلي من جهة ثانية، على أن ما ينفيه هو «مادية» العالم المجرب ولا ينفي واقعيته أو حقيقته. وعلى العكس قدم نظريته، كأنما هي النظرية الوحيدة المتناسقة حول هذه الواقعية. يقول: «... ليست المشكلة أن يكون للإشياء وجود حقيقي واقعي خارج عقل هذا الشخص أو ذاك بل ما إذا كان لها وجود مطلق متميز عن كونه مدركاً من الله وخارجاً عن جميع العقول»(١).

ملاحظ انتقادية: الخلط بين التصور والتصوير: إن فكرة بيركلي القائلة باستحالة تصور موضوع غير مجرب، تعكس التأويل الحسي للفكر، كما رأينا. وخطأ هذه الحسية البيركلية هو إنها لا تميز بين التصور واستدعاء الصور إلى العقل وتستخدم لفظة التصور لتعني الشيء الثاني، صحيح أننا لا نقدر أن نكون صورة عن شيء غير مجرب، بمعنى أن تملك الصورة هو بذاته ضرب من التجربة. ولكن هذا بعيد عن أن يماثل تصورنا لشيء ما. لا يمكننا أن نحصل على صورة ذات بليون ضلع متساو. فقوانا التصورية أضعف من أن نرى هذه الصورة. ومع ذلك فإننا نقدر أن نتصورها. إذ إن تصورك الشيء يعني إنك تحدد صفاته دون تناقض. ولو لم يكن هنالك اختلاف بين التصوير والتصور ولو لم يعن الثاني أكثر مما يعني إعتيادياً الأول لكان مدى الفكر الإنساني محدوداً أكثر بكثير مما هو في الواقع. وإذن كالت الفيزياء إلى ظل لنفسها، ولكانت الرياضيات مستحيلة إذ إن كمية التفكير التجريدي في كلا هذين العلمين كبيرة جداً. وعندما نميز بينهما نجد أن افتراض وجود شيء دون كونه مدركاً لا ينطوي على أي تناقض البتة. ونجد أيضاً انهيار حجة بيركلي على عدم إمكان

(١) Trom the third of the three Dialogues between Hylas and philnous.

تصور الصفات الأولية بمعزل عن الصفات الحسية. حقاً إننا لا نقدر أن نتخيل شيئاً ما في مكان دون أن نتخيله بشكل ما. ولكن لا يوجد أي تناقض في افتراضنا شيئاً ما ممتداً، ومع ذلك لا يتحلى بأية صفة من الصفات التي هو خليق بأن يتملكها لو تفاعل مع النور ومع عين ما.

مأزق منطقي: أما التضاد وأما السوليسية: هل بإمكان بيركلي أن يتجنب السوليسية ويبقى في الوقت ذاته مخلصاً لافتراضاته الإحساسية؟ إذا لم يوجد شيء بمعزل عن الوعي فكيف يسع الله أو العقول الأخرى أن توجد بمعزل عن وعيي أنا؟ ما هي الأسباب التي تبرر استثناءها من هذه القاعدة المثالية؟ والأسوأ من ذلك هو، على حد نظرية بيركلي، أي سبب لدي لأفترض أنه توجد روح آلهية (تمييزاً لها عن فكرة الأجسام الأخرى)؟ هل لدى «فكرة» عن «روح» أخرى؟ يسلم بيركلي بأننا لا نستطيع الحصول على صورة لروح أخرى أو صورة الله، ولكنه يقول إنه بوسعنا أن نستعوذ على «وميض» فكرة عنها. ولكن ليس تعبير «وميض فكرة» غامضاً فحسب بل إن إدخاله في البحث لا يتناسق مع الحسية الأساسية لبيركلي، التي لا تقر بوجود الفكر المجردة (أو المفهومات) بل تقر بكون جميع الفكر صوراً حسية، لقد وقع في شرك منطقي لأنه إذا كان الوجود ينحصر «بالأنا» كروح فلا أقدر أن أخرج عن السوليسية التي هي نظرة مستغربة جداً، وإذن فإنني أفترض، لتجنب ذلك، وجود عقول أخرى ووجود عقل الله، فينطبق على هذه الأعتراض ذاته الذي ينطبق على الأشياء المادية، أي إن ما لا يجرب لا يمكن أن يتصور وجوده. وهكذا فإنه لا بد من أحد الاثنين إما السوليسية وإما التضحية بمبدأ «إن ما يوجد هو ما يدرك».

العقم العلمي للافتراضية البيركلية: من النقاط القيمة الناتجة عن تحليل بيركلي أنه لا يمكننا مطلقاً أن نكون مطلقي التأكيد من أن الأشياء تظل موجودة عندما لا ندركها. غير أنه من الغلط التفكير بأن ذلك يثبت النظرية البيركلية. فليس لأية افتراضية تتعلق بالواقع أن تكون مطلقة التأكد، وهذا ما

أشار إليه درسنا المقتضب للاسلوب العلمي. لقد بين عمق النظر العلمي لدى لوك أنه أكثر تغلغلاً لديه منه عند بيركلي في تنبهه لذلك. ذلك أن الشواهد، كما يقول، على الوجود «المستقل» للأشياء المادية «هي كبيرة بقدر ما نرغب»[1]. ومع ذلك لا يمكن التحقق من هذه الافتراضية مباشرة «إذ إن نلاحظ مباشرة هو أن ندرك، ونحن نريد أن نعلم ما هي عواقب عدم إدراك شيء ما» فتبقى تكهناتها عرضة دائماً للتحقق والتثبت. وعندما نتعرف إلى الأشياء عن كثب، نقدر أن نعين متى سنراها ثانية وبأية شروط. والاستباق الناجح للمعرفة العلمية ممكن هو أيضاً وفق الافتراضية البيركلية - بإدخال مفهوم التجربة الإلهية ونقلها (أو المشاركة فيها). ونقدر أن نفسر لماذا تبقى فكرنا على وتيرة واحدة بالرغم من إرادتنا بافتراضنا أن الله أو العقل الأعظم يسبب لنا هذا النوع الرتيب من الإدراك، بينما نعتمد في الافتراضية الاعتيادية المعاكسة لهذه، على افتراضنا نظاماً موضوعياً للأشياء المتعلقة ببعضها. ومن الناحية البراغماتية، تنتهي النظريتان إلى ذات النتيجةاولا تختلفان إلا لفظاً. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلا يسهم مفهوم بيركلي بشيء في تفهمنا العلمي اللهم إلا بضرب من الألفاظ غير مألوف «على الأقل من جوانب معينة» وغير طيع.

تطرفها في التبسيط: حين قضى بيركلي على التمييز بين الفكرة و «الشيء» مط لفظة «الفكرة» لتشمل الاثنين - هذا ضرب من المغالطة الموغلة في الإيجاز والتبسيط. فإنك إذا أعلنت أن الأشياء ليستا سوى «فكر»، كما يفعل بيركلي، أو أن الفكر ليست سوى أشياء كما تفعل المادية، فمعنى ذلك أنك تتطرف في التبسيط، ولكن بطرق متعارضة. وإذا أزداد تعاطفنا مع مقصد المادية فقد نستطيع حين ندرس الصعوبات الثنائية (وربما المثالية البيركلية) وحين نلاحظ التبسيط المصطنع في المادية والمثالية، نستطيع أن نتفهم تفهماً أحسن مقصد رجل مثل ديكارت، رغب بثنائيته، أن ينصر المعتقدات العامة المشتركة

---

(١) Essay, Lv, 11, V111.

فتجنب تبسيطاً اختزالياً كهذا. ومن سخرية القدر أن تقع مسؤولية التبسيط البيركلي الاختزالي على كاهل لوك، إذ لو لم يثبت لوك تفصيلياً استخدام «الفكرة» كشيء تمثيلي، ولو لم يمل إلى التحدث عن «الفكرة» كنوع من الوحدة القائمة بذاتها، لما ذهب بيركلي إلى حد قضى معه على تمثيليتها بالطريقة التي فعل. غير أن الانتقاد الذي سبق وأثرناه ضد بيركلي مستقل عن إطار نظرية لوك. وتلزمنا ثنائية العارف والمعروف، كأية ثنائية أخرى ببناء جسر عبر فجوة مزعجة. لقد كان بيركلي وليدتهور لوك - طفلاً تنكر له أبوه قبل مولده. إن حجته ضد عدم الاستمرار تتقوى إذا أولناها كاحتجاج ضد الثنائية واعتراض عليها. ولكن القضاء على العالم المادي ليس هو الطريقة الوحيدة لتصحيح هذه الثنائية.

قيمة الهجوم على «الهيولى» المادية: من خدمات بيركلي الكبرى للفلسفة نقده لفكرة الهيولى بالمعنى الذي صور ملوك. وقد نجح تحليله من أن يبين أننا إذا قلنا: «ما هو» الذي «يمتلك» الصفات كان سؤالنا نتيجة تضليل مصدره قاعدة نحوية. فالشيء هو مجموعة صفاته منتظمة بطريقة معينة، أما اعتراض بيركلي على فكرة الهيولى فليس مجرد تحيز مرجعه مذهبه الأسمى، إذ بينما يصدر اعتراضه عن هذا التحيز عنده، فإنه محض تصوير كيف يمكن لتوكيد أسمي أن يكون صحيحاً. وإذا جردنا حجته من ألفاظها الحسية وأعدنا صياغتها، نتج عن ذلك انتقاد براغماتي لقيمة مفهوم يشير إلى شيء لا يمكن التحقق من شخصيته في التجربة على أي نحو. إن استفتاح الثورة الحديثة ضد مفهوم الحقيقة الواقعية التي لا تعرف قد أثر في صيغة بيرس للبراغماتيه. وقد تستفيد وجهة نظر طبيعية كالتي سنشير إليها في الفصل التالي من انتقاد بيركلي. فإذا تحدثت عن المادة أو العالم المادي أدركت حقيقة هذين المفهومين عن طريق خصائص محققة لا عن طريق الإشارة إلى هيولي دنيا خبيثة أصلاً.

انتقاد هيوم للهيولى الروحية: بفضل التعمق النقدي الثاقب الذي قام به هيوم، خليفة بيركلي في طليعة الفلاسفة البريطانيين وجدت حجج هذا الأخير ضد الهيولى المادية منطبقة بالقوة ذاتها على الهيولى الروحية أو «فكرة» الروح، المستديمة، البسيطة ـ لقد أعتق بيركلي نظرية لوك بأن عمليات الإدراك والتخيل الخ... كانت تصرفات شيء ما، هو العقل، وجارى الاثنان مبدأ ديكارت بأن معرفتنا لنفوسنا أو عقولنا هي أكثر أساسية ومباشرة ويقيناً من أي معرفة أخرى. فاتخذا الاستبطان نقطة انطلاق لجميع المباحث المعنية. ووجد هيوم، بتعريضه هذا الاسلوب الاستبطاني لتجربة شائكة، أنه لا يتكشف عن أية وحدة قائمة بذاتها أو فاعل هيولي. ونترك له الكلام فقد بين رأيه أحسن تبيين في قوله.

«هنالك بعض الفلاسفة الذين يتخيلون أننا في كل برهة نعي بألفة تامة ما ندعوه ذاتنا، وإننا نشعر بوجودها وباستمرار وجودها، وإننا متأكدون أكثر مما يبينه الاستدلال، من بساطتها التامة وهويتها.. أما أنا فإني، عندما أقترب أكثر ما يكون الاقتراب إلى ما أدعوه نفسي، أعثر دائماً على إحساس أو آخر، على الحر أو البرد، على النور أو الظل، على الحب أو البغض، على الألم أو السرور. لا أقدر أبداً أن أفاجىء نفسي في أي وقت دون إدراك ما، ولا أقدر أبداً أن ألاحظ أي شيء على الإطلاق سوى الإدراك. عندما تنزاح مدركاتي لفترة من الوقت كالنوم العميق مثلاً، أصبح فاقداً لإحساسي بذاتي. ويمكنني أن أقول إنني غير موجود. وليس (العقل أو النفس) إلا حزمة أو مجموعة من إحساسات يلي الواحد منها الآخر بسرعة فائقة، فتبقى في حركة وجريان دائمين... والعقل بمثابة مسرح يتوالى عليه ظهور المدركات: أي أنها تمر، وترجع، وتنسحب، وتختلط بعضها ببعض في مشاهد وأوضاع لا حصر لها. ويجب ألا يضللنا التشبيه بالمسرح. فالمدركات المتوالية هي وحدها التي تؤلف العقل»[1].

---

(١) ATreatise of Human Nature, BK. I, Pt. 4. see6.

يتجه تحليل هيوم نحو صياغة مذهب تجريبي أكثر تماسكاً واتساقاً. فكما أنه ليس لفكرة الهيولي التي لا تعرف بمعناها المادي أي مبرر تجريبي كذلك ليس لها مبرر بمعناها الروحي. يقول هيوم:

«يتعود الفلاسفة قبول المبدأ القائل بأنه ليس لنا فكرة عن الهيولي الخارجية متميزة عن فكرنا حول صفات خاصة. ويجب أن يمهد هذا بالنسبة للعقل سبيلاً إلى مبدأ مماثل ليس لدينا أية فكرة عنه وهو متميز عن المدركات المعينة»[٢].

المنزع المثالي عند كانط: في فلسفة كانط نجد مثلاً مفيداً يصور وجهة نظر تحاول أن تفيد، ضمن إطار اجتهاد مبتكر، من مآثر رجال كالذين ذكرناهم عند كانط (حسبما جرت العادة في تحليل فلسفته) عالم واقعي حقيقي مطلق الاستقلال عن العقول الانسانية. وبهذا فهو يرفض قبول البيركلية. غير أن العالم الواقعي الحقيقي لا يمكن أن يعرف كما هو «بحد ذاته». وكل ما نقدر على معرفته هو العالم الذي يخلق عندما يدير العالم الخارجي جهاز التأويل عندنا. وحاصل هذا التأويل هو ما ندعوه «تجربة». ويقوم العالم الواقعي الحقيقي بتزويد العارف بمادة التجربة - بشيء يختلف عن ذات العارف ويثير فيه مشاعر خاماً غير منتظمة كإحساسات الرؤية واللمس... الخ. ويقدم العارف من جهته صورة للتجربة، وبمعزل عن هذه الصورة لا تكون التجربة تجربة. فنحن لا نقدر أن نجرب الأشياء كما هي بحد ذاتها وهذا مستنتج من المعنى ذاته «للتجربة». فنحن نجعل التجربة ممكنة حين نمنح مادتها الحسية غير المنتظمة صوراً ونظماً ينطوي عليها التأويل. وكأننا خلقنا. كما يقول كانط - بنظارات زرقاء مثبتة على عيوننا، فلا يحق لنا عندئذ أن نقول أن الأشياء زرقاء حقاً، زرقاء بحد ذاتها، ومع ذلك لكي نراها (وهذه صورة من صور التجربة) فعلينا أن نراها

---

(١) Ibid, Bk.L. Pt. 4 Appendix to sec.6.

زرقاء، لأن الزرقة في هذه الحالة من شأنها أن تكون شرطاً ضرورياً للرؤية. وعلى هذا القياس، فإن الصور التي يقدمها العارف - أعني الزمان والمكان وعلاقة العلة والمعلول هي شروط ضرورية لحصول التجربة والإدراك. فتصبح الهيولي عند كانط صورة من صور عدة تنظم الأحكام بواسطتها معطياتها. وبينما تطلب لوك افتراض مادة لا تعرف لتجمع شمل الصفات معاً في وحدة، جعل كانط الهيولي تنظيماً ونظاماً، أي جعل أحد شروط التجربة أن تتعايش الصفات في نطاق هذا النظام أو ذاك.

الظاهر واللاظاهر: على هذا لا نعرف إلا ما نستطيع أن نجربه فقط. وما نستطيع أن نجربه يحدد الشروط التي تجعلها التجربة حدوداً وامكانات. ويسمي كانط عالم الأشياء القابلة للتجربة عالم الظواهر أو المظاهر. أما العالم الواقعي الحقيقي، الذي لا يعرف، فهو عالم اللا ظاهر، أو عالم الأشياء بحد ذاتها - ويحاول كانط أن ينقذ فكرة الهيولي من انتقادات هيوم بتأوليه لها وبجعله إياها تنطبق على العالم الذي يعرف أو العالم الظاهر أكثر مما تنطبق على العالم الواقعي كما فعل لوك - وهكذا فإن كانط مثالي فيما يتعلق بعالم المظاهر، ولكنه ليس بالحسي، إذ في نظرة لا يتقبل العارف المعرفة باستسلام بل يلعب دوراً حيوياً بإسهامه في تنظيم العالم المعروف وبنائه.

إن الله والروح، والخلود الإنساني تخص العالم الواقعي الحقيقي العالم الذي هو موضوع الإيمان لا المعرفة (إنظر الفصل الثامن). والعالم الحقيقي، على كونه لا يعرف، هو افتراض ضروري. ونحن نستطيع أن نقول فقط إنه موجود ولا نستطيع أن نقول ما هي ماهيته وهنا نرى ضرباً آخر من الثنائية، يشبه كثيراً ثنائية لوك. وكما أن فصل لوك للفكرة عن الشيء قد أوجد بيركلي، فإن فصل كانط للمظهر عن الكنه، فصلاً مقابلاً له وأكثر حدة منه، ولد انتقادات الوضعية والبراغماتية. وبالرغم من ذلك فكما إن بيركلي كان جزئياً وليداً للوك، هكذا كانت الوضعية والبراغماتية وليدتي كانط وحفيدتي أسلاف كانط ذاته:

وهم لوك وبيركلي وهيوم. ومع أنه قد يبدو غريباً مستغرباً أن تكون النظرة الناشئة من نظرة أخرى أقسى ناقدي منشئها ومصدرها، فقليل من التفكير يبين أن ذلك هو جد طبيعي. إذ إن النظرة اللاحقة هي، بمعنى ما، النظرة الأكبر سناً التي تحاول تفنيد مصاعبها وعدم اتساقها في ضوء امكانات ومؤثرات جديدة.

المثالية الموضوعية: حاول عدة فلاسفة، على اعتقادهم بأن العقل عامل مسيطر في مخطط الأشياء الشامل، أن يتصوروه ذا دور أرحب وأكثر موضوعية مما هو عليه في فلسفة كالفلسفة البيركلية. فسعوا إلى مناهضة المادية وثنائية المادة والروح وفي الوقت ذاته سعوا إلى معاضدة موضوعية العالم والتبشير بها. ولكن بيركلي لم يبغ ذاته أن ينتهي إلى السوليبسية أو المثالية الذاتية. فقد رسم الكون متكوناً من الله، ومن العقول المحدودة، ومن أفكار في هذه العقول. وحتى في مثاليته المقصودة فرق بيركلي تفريقاً حاداً بين العقل وتجربته (أو فكرة). رأى الطبيعة مجموعة فكر، فإذا التجربة والطبيعة عنده تعنيان شيئاً واحداً. ومع ذلك ظلت الطبيعة، على كونها تجد كيانها في العقول، متميزة عن العقول، إذا تصورت هذه الأخيرة بالمعنى الهيولي الذي انتقده هيوم. وتحاول الموضوعية المثالية أن تسوي بين الطبيعة والعقل.

دوافعها: إن محاولة إيجاد التطابق بين ذاتية العقل والطبيعة بمعنى ما، وإن كانت من أبرز المحاولات في الفلسفة الحديثة، ذات جذور في الفلسفة القديمة. وليس بصعب تقرير الأسباب الفكرية لهذا الضرب من النظرية إذ يعتقد المثاليون الموضوعيون أن العقلي أو الروحي وحده يتطابق ذاتياً مع الحياة ومع العقل.، ويزعمون أن إدراك الطبيعة لا يمكن أن يكون إلا بموجب هذين المفهومين. أما أن يتصور المرء الطبيعة آلية ميتة خالية من الهدف، فمعنى ذلك أنه يجعلها غير قابلة للتفسير. ذلك إن الذي هو أجنبي غريب كلية بالنسبة للإنسان هو أجنبي غريب كلية بالنسبة لطرق معرفته. ومما هو غير قابل للتفسير أيضاً في نظر كل من المثالية والمادية ـ كما رأينا ـ افتراض الثنائية في الطبيعة.

وغالباً ما تربط أفكار المثالية الموضوعية (وفي الواقع كل مثالية) بأفكار نوع ما من الاجتهاد الديني يناوىء تعيين منازل متساوية للمادية وللروحية ويؤدي إلى التأويل الروحي المتعمق. ثم إن تأويل الطبيعة بمعايير العقل قد يتحاشى فوق الطبيعة (مع أن هذا شيء لم يتفق عليه) ومع ذلك فقد يعطي للقيم منزلة في الموضوعية والمطلقية. إذ إن القيم تتعلق بالحياة وبالعقل، وإذا كان العقل والحياة لا يتعلقان بالإنسان فحسب بل بالطبيعة إجمالاً، فكذلك القيم. بهذه الطريقة يقدر المثاليون الموضوعيون أن يمنحوا القانون الخلقي منزلة القوانين الشاملة الأخرى. ولنتقدم فنرسم باختصار نوعين من المثالية الموضوعية عرفاً في تاريخ الفكر:

الذرية الروحية: ليبنتز: في القرن السابع عشر تجرأ ليبنتز (١٦٤٦ ـ١٧١٦) معاصر نيوتن ولوك على تأويل الكون تأويلاً روحياً يعكس، في الوقت ذاته، بعث العلم الطبيعي. وكما تأثر العلماء الفيزيائيون في ذلك الحين بمفهوم الحركة فاستخدموه دليلاً هادياً في جميع العلوم، كذلك تأثر ليبنتز بمفهوم القوة وشعر بأنه يجب أن يكون المبدأ النهائي للكون. فكر ليبنتز أنه لما كان الكون معقداً ومركباً وذا وجهات متعددة فإنه يجب أن يتألف في النهاية من عناصر بسيطة، من أجزاء غير قابلة بدورها للتجزئة والتحليل. أما هدف الوحدات النهائية أو الذرات فليست هيولات بالمعنى الذي يعطيه لوك لهذه اللفظة بل هيولات روحية بمعنى قوى أو وحدات طاقية، دعاها ليبنتز مونادات أي الجواهر المفردة، والموناد، أو الجوهر الفرد، على كونه غير مادي، هو حقاً مجموعة فاعليات، وهذه الفاعليات هي عند ليبنتز «إدراك». وهكذا فالفاعليات أو الإدراكات أكثر من مجرد فاعليات أو إدراكات: هي قوى بمعنى أن لها طاقة ـ طاقة غير محدودة ـ على أن تتغير، أي لها مقدرة. وهكذا نجد نظرية ليبنتز ذرية، أي ذرية مثالية تختلف عن الذرية المادية التي قال بها الماديون القدماء وهوبس. غير أنه في هذه الذرية لا يمكن أن يتفاعل أي موناد مع موناد آخر، إذ إن كلاً

منهما متميز بشكل كامل عن الجميع، ومطلق البساطة. والتفاعل يمنح الأشياء المتفاعلة درجة ما على الأقل من التعقيد. لذا فإن الجوهر الفرد يستطيع فقط أن يعكس، وكأنه «مرآة»، تصرفات كل من المونادات الأخرى. والمونادات لا تشغل حيزاً، من حيث إنها قوى أو فاعليات، ومع أنها من خلق الله فهي أزلية. ويميز ليبنتز بين الإدراك والتبصر أو وعي الذات ومع هذا فإن جميع المونادات عنده ليست واعية لذاتها رغم كونها مدركة. وقد جاء بهذا التمييز ليمكنه من التفريق بين «العالم المادي» و «عالم الإنسان» - التفريق الذي تتضمنه لغتنا العادية. وفي الكون الذي قدره ليبنتز تكون المونادات نظاماً تصاعدياً، أعلى ذروة فيه الله وهو الموناد الأعظم المتميز عن جميع المونادات الأخرى. وتنفرد كل من المونادات عن غيرها، ولكن حاصل التفاعل بينها أو ترتيبها (أي بناء الكون) هو نتيجة لانسجام موطد سبق أن أنشأه الله.

فكرة «المطلق» هيجل: تختلف الفلسفات المثالية لدى خلفاء الفيلسوف كانط الالمان وخصوصاً فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) وهيجل (١٧٧٠ -١٨٣١) وشيلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤). فهذه الفلسفات التي نشأت في أوائل القرن التاسع عشر وازدهرت في عهد رومانطيقي لا يهابه العلم، تختلف اختلافاً كبيراً عن ذرية ليبنتز الروحية. إن فلسفة هيجل، أصعبها وأكثرها تأثيراً، تدهشنا بمخططاتها. فمجمل الوجود نسيج - وحدة كل شيء فيها جزء لا يتجزأ منها ولا تفصم عراه. ولكن هذه الوحدة أو الكل - ويدعوه هيجل المطلق - ليس بكل ثابت جامد، إنه نشوء أو تكامل، أو عملية. ويؤول هيجل طبيعة هذا الكل بالاستناد إلى دليل يأخذه من طبيعة الإنسان. فأهم خاصية في الإنسان هي عقله أو عملية التفكير عنده، أي مجاهدته للحصول على الفكر، وتعديل الفكر القديمة. ويجب أن تكون هذه العملية الإنسانية صورة فقط أو انعكاساً للعملية الشاملة. المطلق هو العقل أو الروح الشامل وعملية النشوء أو التاريخ الشامل هي عملية الروح المفكرة التي تزداد وعياً وتحقق امكاناتها. هذا النمو ضروري

وتقدمي. وجميع الحوادث تمثل مراحل في نمو الروح. والنظم الإنسانية، التي تبلغ الذروة في الفن والدين والفلسفة، هي أرفع المظاهر للمطلق، أي للعقل الشامل. وإذا كانت عملية التاريخ العالمي تزايداً في وعي الروح، وإذا كانت الروح هي الحقيقة كلها، فيجب أن يكون هذا الوعي من جانبه وعياً بالذات. أما التاريخ، أو مرور الحوادث، والتجربة الإنسانية، أو التفكير في هذه الحوادث، فهما مظهران محدودان للعملية الشاملة يمثلان بالتناوب المظهر الموضوعي والمظهر الذاتي لهذه العملية. ليس الله أو المطلق عند هيجل ذري التميز عن العالم، كما عند ليبنتز، بل هو مبدأ تكامله، ونموه أو عملية هذا التكامل بالذات. إن الاتجاه الغائي لهذه النظرة واضح. كل شيء يأتي ليخدم غاية، ليحقق الامكانات الكامنة في الروح المطلقة. ومع هذا فهذه النظرة حتمية أيضاً: الطريق التي تسلكها الأشياء إذ تحدث إنما تمر خلال قانون (ناموس). وليست هذه الحتمية مجرد تأييد للنظرة القائلة بأن القانون الناموس) في الواقع يسوس الأشياء بل أيضاً أنه لم يكن من الممكن لها أن تتخذ شكلاً أو مجرى مغايراً، وهذا ما يتعارض مباشرة مع استنتاج هيوم.

ملاحظة انتقادية ـ صعوبات تجريبية ـ براغماتية: امتنعنا عن انتقاد نظريات كانط وليبنتز وهيجل ومن الأنسب أن يترك انتقاد هذه النظريات للقارىء بعدما يدرسها عن كثب، إذ إن الأنظمة المثالية الكبرى (أو شبه المثالية) غير ميسورة العرض، ولا يمكن لذلك، أن يكتسب الانتقاد أساساً أميناً. ولكننا يمكن أن نتعرض لبعض الملاحظ العامة. إن التلخيصات السابقة عن النظرتين العالميتين لهيجل وليبنتز عن مدى عمق خاصيتها العقلانية لتكفي لأن تعطي القارىء فكرة عن كيف إنه يكمن في أعمق أعماق تصورهما حدس مسبق قبل تجريبي، وكيف يني، على أساسه، تفكير يتعدى حدود عالم الملاحظة. وبالرغم من الفوارق الهامة بين النظامين . واحدهما ذري، والثاني يدعي أحياناً «أحدياً» . فكلاهما يتفقان على اعتبار العقل «الحقيقة» الوحيدة.

وهكذا فهما كالمادية والبيركلية تبسيطتان، ولكن في سياق مختلف عن سياقهما ولدرجة أقصى بكثير من درجة التبسيط الاختزالي فيهما. والعالم الروحي الذي يتكلم عنه المثالون الموضوعيون إنما هو بناء قبل تجريبي على غير ما هي الحال في العالم المادي الذي يعني عالماً يمكن أن يلاحظ مباشرة، ويعتمد النظامان: نظام ليبنتز، السابق لنظام كانط، ونظام هيجل الذي جاء بعد كانط، في جوهرهما على تمييز بين المظهر والمخبر (الحقيقة). لكن هذا التمييز يختلف نوعاً ما عن تمييز كانط، فبينما العالم الحقيقي عند كانط لا يمكن أن يدرك، فإن معرفتنا بالعالم الحقيقي هي عند المذكورين نوع أعمق من معرفتنا بعالم التجربة الاعتيادية. إذا ما تذكر القارىء التمييز السابق بين معنيين لما هو قبل تجريبي، يرى أن قبل تجريبية كانط، التي تحصل فقط في عالم «الظاهر» أو التجربة، تمثل أحد هذين المعنيين، بينما تمثل المعنى الثاني القبل تجريبية التي تسيطر على ليبنتز وهيجل، وهي التي تتعدى حدود عالم التجربة.

إن العقبة الجوهرية في هذه الأنظمة العقلانية هي عقبة براغماتية. فكيف يمكننا أن نعطي معنى تجريبياً لمفاهيم مثل «موناد ـ الجوهر الفرد ـ»، و «المطلق» وما شابههما؟ بأي معنى نبسط مجمل الحقيقة إلى «فاعلية الإدراك» أو إلى «وعي الروح لذاتها»؟ بأية طريقة يمكن اعتبار معطيات العلوم والتجربة العامة المشتركة بينات على صحة مثل هذه المفهومات؟ غالباً ما دافع المدافعون عن ليبنتز على أساس أن المونادات، التي هي ذرات طاقة، ليست بأغرب أو بأعمق من مفهومات الفيزياء الحديثة، مفهومات الإلكترون أو الفوتون مثلاً. ولكن هذا يقوم على تأويل مغلوط للعالم الحديث الذي يستخدم هذه المفهومات للدلالة على شبكة معقدة من التقنية التجريبية والتفكير الرياضي. وليست تصورات ليبنتز جزءاً من ثروة لها من الصمود ما للبحث العلمي. ففي البحث العلمي يمكننا استباق معرفة بعض الأحداث في الطبيعة، أما في نظرية ليبنتز فلا.

التأويل الشعري للنظم التأملية: إذا نظرنا إلى المشكلة السابقة من زاوية

أخرى، يمكننا أن نجد عذراً مختلفاً للنظرات الكونية لدى رجال مثل ليبنتز وهيجل. فهذه المنظورات التي تبدو تخيلية إلى حد تقترب معه من حدود اللامعقول، ليست لتختلف جوهرياً عن الرؤى الشعرية. إنها ذرائع تعبير لرجال تعودوا معالجة مشكلات تفصيلية ذات خاصية خلقية أو تاريخية أو عملية. ولا تكون صحتها من قيمتها الوصفية أو التفسيرية، إذ إنها لا تخضع للتحقق التجريبي، على الأقل بالمعنى المعتاد، (وتختلف جميع هذه المخططات فيما بينها اختلافاً شاسعاً)، بل من الامكانات التخيلية والفراسات التي تفتحها لنا. وإذ تفسر بهذه الطريقة لا تعارض الواحدة منها الأخرى بل تكملها، كما هي مآثر الشعراء. ومن الحق الذي لا يعتريه ريب أن مؤلفيها لم يقصدوا بها ما يتضمنه هذا التأويل، وإننا يجب أن نستمد تقديراً أكبر لقيمتها المقصورة فيما إذا درسناها بالفصيل. ولكن مقصد الفيلسوف ليس دائماً حكم التاريخ.

وهذا الضرب بين التأويل، كما رأينا في القسم الأول، لا يمنح لفلاسفة مثل ليبنتز وهيجل فحسب بل لجميع الفلسفات التأملية. وقد يحسن بالقارىء أن ينظر في هذا الاقتراح باعتبار بينما هو يواصل دراسته للفلسفة. غير أن هنالك نقطة أخرى يحسن به أن يتذكرها وهي أن تمتع الفلسفة التأملية بقيمة شعرية، لا يتضمن أنها لا يمكنها، كتأويل رحب للتجربة الإنسانية في جميع مظاهرها، أن تستحوذ أيضاً على قيمة علمية. والحقيقة هي أنه لا يمكن أن يكون لجميع النظريات في الفلسفة التأملية فضل معرفي (أو تأويلي) متساو. بل إن النظريات حتى في نطاق العلم الخاص قد تتعارض. وقد أظهر تكامل الفكر العلمي أنه كثيراً ما كان لوجهات النظر المتضاربة أشياء مشتركة بينها أكثر بكثير مما جرى به التقدير لأول وهلة، كذلك يكشف نمو الفكر الفلسفي عن لب مشترك فيها لا تخطئه العين على شدة تخالف الفلسفات وتباينها.

الفصل التاسع

المفهوم الأرحب للطبيعة

الطبيعة المادية والطبيعية النقدية: شغل الفلاسفة وبخاصة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر بتنمية نظرة ترمي إلى أن تفيد من نقد وجهات النظر التاريخية العظمى ومن استخلاص القيم منها. وهذه النظرة التي يمكن أن تسمى الطبيعية النقدية هي - في تاريخها - نتاج المادية ونقادها المثاليين، وإنها لتتجنب قبل كل شيء افتراض الطبيعة الخارقة، ولكن مفهومها للطبيعة أرحب بكثير وأوسع إحاطة من المادية: فهو يفسح مجالاً طبيعياً لكثير من مادة موضوع الفلسفة المثالية. وهو يعتبر مفهومات المادة والحركة بعيدة جداً عن أن تفي بحاجات فلسفية تأملية. وتتفق هذه الطبيعية النقدية مع المثالية في أنها ترى العقل واقعاً هاماً، غير أنها تعرف العقل بمقياس الطبيعة لا الطبيعة بمقياس العقل. وهي كالمادية تنفي وجود «العلل القصوى» إذ تعد هذه العلل ضرباً من المسبب القوي أو القوة الدافعة، ومع ذلك تفسح مجالاً لفكرة الأهداف والغائية، وترى فيها نوعاً واقعاً بين شتى أنواع العلاقات في العالم الطبيعي.

الطبيعية النقدية والاسلوب العلمي: قد يبدو أن السؤال العادي الذي يبرز عند هذه النقطة هو: ما هي الطبيعة؟ غير أن الطبيعية النقدية لا تحاول، مع كونها ترفض أن تعد الطبيعة شيئاً مطابقاً لعالم الحوادث الزمانية المكانية وحدها، أن تقدم تعريفاً بديلاً وجيزاً لها. لقد وجدنا أن «الطبيعة» لا تقبل

التعريف بالطريقة التي نعرف بها بيتاً أو نجماً. فهي ليست بشيء نقدر أن نراه في صورة نظام مصمت محدد لأشياء أو أحداث أو قوانين. والواقع أن الطبيعية النقدية في هذا الموقف بالذات تتميز عن النزعات الجزمية للمادة. وهذا الموقف قد يبدو هداماً وسلبياً وقد يرقى إلى وضع تكون فيه معرفتنا فيما يتعلق بالطبيعة جزئية دائماً وغامضة الحدود. ولكن كيف تستبعد الطبيعية النقدية رغم ذلك افتراض وجود أي كائن فوق طبيعي أو أي ملكوت فوق طبيعي؟ تفعل ذلك لأنها تكتسب خاصيتها الجوهرية من الاسلوب الذي تستخدمه أكثر مما تكتسبها من مجموعة مبادىء دائمة. هذا الاسلوب هو الاسلوب العلمي. وبهذا الاسلوب يعتبر مذهب ما فوق الطبيعة نظرية غير مرضية، لأنها تلجأ إلى ما هو غير قابل جوهرياً للتفهم وما يتجاوز نطاق التجربة ـ، ومن ثم لا تفسر شيئاً بالمعنى العلمي أو بالأحرى تحد من التنقيب والتفتيش عن الشواهد الموضوعية ـ غير أن الطبيعية النقدية تكتفي بأن تنتحل لنفسها أقل مما تدعيه النظريات التأملية الأخرى، وبأنها تبني ما تنتحله على أساس متين، وهي إذ تسترشد بالمقاييس العلمية، لا تقترف التعبد الخاشع لأي شيء إتفق أن راج سوقه من النظريات العلمية، ولا تعلي من شأن الاسلوب العلمي إلى حد تجعل منه الدواء الشافي لكل داء. والسبب في ذلك أولاً أن الاسلوب العلمي ذاته لا ينطوي على افتراض كهذا. وثانياً أنها تقبل بإسهام التجربة غير المعرفية كما تقبل بإسهام التجربة المعرفية ـ أي تقبل الدين والفن إلى جانب العلم، في تكوين نظرة عالمية شاملة. ومن الهام لنا أن نتذكر أن الاسلوب العلمي ذا التقنية الموضوعية يتغرب من الافتراضيات الصحيحة، فليس موضع ثقتنا الاستنتاج ذاته أيا كان بل الاسلوب العام المتبع في ترسيخ أصول الاستنتاجات.

موروث قديم من الطبيعية النقدية: ما سبق ذكره يرقى في الواقع إلى أن يؤكد أن الطبيعية الحديثة فلسفة تجريبية بالمعنى الأرحب للكلمة. ويجب أن نؤكد في هذه العبارة كلمة «حديثة». فالفلاسفة الكلاسيكيون الذين قد يعتبرون

أقرب الناس روحياً إلى الطبيعية الحديثة لا يعتنقون دائماً وجهة نظر تجريبية (أو وجهة نظر تجريبية متسقة). واثنان من هؤلاء القدامى الكلاسيكيين هما ارسطو وسبينوزا. يتصور الاثنان الطبيعة بمعنى تعددت أنواعه واتسعت، ويتجنبان ما فوق الطبيعة. وكلاهما. وربما كان هذا هو الأهم. يتصورا الإنسان جزءاً من الطبيعة. ومع هذا هنالك فروق كبيرة بين الاثنين، وفروق بينهما وبين أصحاب الطبيعية الحديثة. يعتقد الاثنان بوجود بعض المبادىء «شاهدة ذاتها» (مع كون هذه المبادىء تلعب دوراً. أهم عند سبينوزا منها عند ارسطو). وبينما يظهر منهج البحث الفلسفي عند ارسطو في أكثر الأحيان تجريبياً بما لا يقبل الشك فإن مبحث سبينوزا عقلاني متطرف، وبينما يشدد ارسطو على العلة النهائية (القصوى) ويؤمن كذلك بالمصادفة، فإن فلسفة سبينوزا تستثني الاثنين وتؤثر عليها حتمية متصلبة. ولكن بالرغم من مقدمات ارسطو المنطقية الشاهدة بذاتها، وبالرغم من استدلال سبينوزا العقلاني لفلسفة بكاملها من «المبادىء الاولى» فإن أياً من الأمرين لا يمت بصلة قوية لما جرى عليه اسلوب العلم الحديث ويمثل هذان الفيلسوفان لدرجة غير عادية محاولة تجسيم الاسلوب العلمي لعصرهما في فلسفتهما. حقاً لم يكتف ارسطو بمزاولة المبحث العلمي والفلسفي معاً، كما نفهمهما اليوم فحسب، بل اعطى البحث الفلسفي في الواقع أول عرض منهجي له، وكان في رأيه أن التغير يجب أن يعد تعاوناً بين الوسائط والذرائع نحو إنتاج أو تحقيق شكل ما أو طبيعة أو جوهر في شيء ما. أي أنه عالج الأحداث الطبيعية كيفياً، كما سبق أن قلنا، أي كأنها أهداف تنتجها بعض الذرائع. ومن الجهة الثانية، كان سبينوزا يكتب في فخر العلم الحديث حين أهمل المفكرون اللجوء إلى العلل القصوى، وتم التوكيد بشكل تخصيصي على المظاهر والجوانب الكمية القابلة للقياس من الاحداث. وفضلاً عن ذلك مال العلم في عصره إلى أن يتصور الطبيعة تصميماً هندسياً كبيراً، إذ انتشي بنجاحه في تطبيق الرياضيات على صياغة نظرياته وعلى استنتاج النتائج منها. فكان من الطبيعي إذن أن يجد الاسلوب العقلاني الاستدلالي تعبيراً عند

سبينوزا (وعند سلفه ديكارت) ليكون محاولة فلسفية تقابل العلم الطبيعي. غير أن الخاصية الاساسية التي تجعل من ارسطو وسبينوزا سلفين بارزين من أسلاف الطبيعية الحديثة هي طريقة تصورهما للطبيعة ولمركز الإنسان فيها. لم يتورط أحدهما في التبسيط الاختزالي المضلل، ولم يغال في توكيده على السمات الإنسانية للأشياء أو يتخذها نماذج للواقعية بأكملها.

مفهوم سبينوزا للطبيعة: لنلق نظرة عجلى على رأي سبينوزا. تحتضن «الهيولى» في مفهوم سبينوزا كل ما تنطوي عليه الطبيعة في نظر الطبيعي المعاصر. إن الهيولى، أو نظام الطبيعة، هي في آن واحد نظام للأشياء الممتدة ونظام منطقي «لأفكارها» أو مظاهرها المفهومة. العقل والمادة هما هكذا «صفتان» من صفات الطبيعة المتعددة: طريقتان يتمثل بهما نظام الطبيعة. ولم تبقيا كما كانتا عند ديكارت مستقلتين بذاتيهما باعتبارهما الهيولى الوحيدة إلى جانب الهيولى الإلهية، بل أصبحتا ممثلتين للهيولى الوحيدة الشاملة لكل شيء. وتحتوي الهيولى في قرارة ذاتها، بصفتها النظام الشامل للطبيعة، المحتوي على وحدة الموجودات وعلاقاتها، جميع الأحداث أيضاً. فهي إذن «أبدية» لا «نهائية»، «كلية القدرة» ولهذا السبب يدعوها سبينوزا «الله» كما يسميها «الطبيعة». وكل ما يحدث فإنما يحدث على حسب قوانين «الهيولي» أو (الله) المحدودة الضرورية، غير المتغيرة، ولا يمكن له أن يحدث بأية طريقة أخرى وهكذا فإن سبينوزا حتمي متطرف. وهنا يتطلب الأمر مقارنة أو مقارنتين: (أ) لا تؤكد حتمية سبينوزا أن جميع الحوادث مسببة فحسب، أو أنها خاضعة لقانون، بل أيضاً أنها يجب أن تحصل على الشكل الذي تحصل فيه. وهي تنطوي على مفهوم للسببية جاء هيوم فيما بعد، كما رأينا، لينتقده. (ب) تشبه هذه الحتمية الالزامية التي تبناها هيجل. ولكنها تختلف عن هذه الثانية، في أنها ليست مقدرة لبلوغ غاية أو مرمى. إنها منطقية ولكنها ليست بغائية. (ج) وليست هي كذلك حتمية المادية، أو آلية، إذ إنها تبسط جميع الأشياء كالمادية وتحيلها

إلى المادة والحركة، وليست قوانينها السببية آلية دون إستثناء.

ليس عند سبينوزا شيء يدعى «حرية الإرادة» الإنسانية بمعنى أن «الإرادة» تسبب حدوث الأشياء دون أن تكون هي ذاتها عرضة للعلل وبما أن الإنسان، تجسم أو نمط لصفات الطبيعة أو الهيولى - ومنها الامتداد والفكر «أو المادة والعقل» - فإن له ما للأنماط الأخرى من منزلة - وإذن فإن تصرفاته وضروب نشاطة جميعاً ظاهرة من ظواهر الحتمية الشاملة.

دعنا نلتفت، دون أن يغرب عن بالنا هذا العرض الوجيز لنظرة سبينوزا، إلى المبادىء الطبيعية النقدية الحديثة. لنحاول أن نرى ما إذا كان في إمكاننا الوصول إلى مفهوم للطبيعة يؤول الإنسان ونظمة كما يفعل مفهوم سبينوزا بتعابير طبيعية، ولكنه يتجنب، مع ذلك، الاسلوب العقلاني الذي استعمله سبينوزا، ويعدل (مراعاة لنقد هيوم) صيغة الحتمية العقلانية على أن يكون هذا منسجماً مع معالجة تناسب الشواهد المعاصرة للتجربة والعلم، على نحو أفضل

رفض الطبيعية الثنائية «المظهر والمخبر» والتبسيط الاختزالي: إن نظرة مثل نظرة كانط تميز ملكوت المخبر لا تسمى «تبسيطية» بالمعنى الاعتيادي. ولكن بالعكس قد تدعى نظرات تبسيطية مثل المادية والمثالية العقلانية (أي نظريات ليبنتز وهيجل) نظرات «المظهر - المخبر. فهي تنفي حقيقة ضرب أو آخر من الظواهر وبذلك تميز (بشكل ضمني) بين ما «هو» حقيقي وما «يظهر» وكأنه حقيقي فحسب.

عندما نقول إن الطبيعية النقدية تتمسك بموقف علمي حين تعرف المبادىء التي تتقبلها، تعني أن هذه المبادىء يجب أن تكون مدعومة بوقائع التجربة التي يشترك فيها الجميع لا أن تتجاهل هذه الوقائع أو «تتعداها». يتبع من هذا حالاً أنها لا تقدر أن تتقبل تمييزاً أساسياً بين المظهر والمخبر «الحقيقة». إذ لو قال امرؤ أن الوقائع التي تظهر ليست بالوقائع «الحقيقية» فمعنى ذلك أنه

يزعم وجود عالم لا يخضع شيء مما يمكن أن يقوله عنه للتثبت أو الدحض على أساس الشواهد . والطبيعية لا تثق بفكرة الحقيقة المحجوبة عنا بحكم الضرورة، إذ يجب أن يكون هذا الاستنتاج بالذات قد توصل إليه عن طريق ذاتي ضد تجريبي مغاير للموقف العلمي وهو ذريعتنا العقلية التي يكون الاعتماد عليها مأموناً أكثر من غيره . صحيح أننا في حديثنا القائم على المعتقدات العامة المشتركة نميز بين المظهر والمخبر . ولكن هذا التمييز من نوع مختلف جداً. نقول مثلاً أن الشيء الذي نراه أمامنا «يظهر» وكأنه رجل ولكنه في «الحقيقة» دمية. لكن من الواضح أن ما نميزة ونعده مخبراً «حقيقة» ليس بأقل خضوعاً للملاحظة والتنقيب من «المظهر» ذاته. أما الذي تعتبره الطبيعية غير جائز علمياً وبراغماتياً فهو فكرة الحقيقة التي هي في جوهرها غير تجريبية.

وبهذه الروح نفسها لا تقدر الطبيعة النقدية أن تتقبل النزعة المادية التي تضع كل شيء تحت مقولات الفيزياء والكيمياء. إذ إن هذا أيضاً معادل لنفي القول بأن بعض الأنواع من الوقائع هي في «الحقيقة» وقائع. وإذا قال امرؤ أن ظاهرة الجسم العضوي الحي «ليست سوى» ترتيب للمركبات الكيماوية فمعنى ذلك أنه يتجاهل العلاقة التي تعطي التجربة شهادة واضحة بها. إذا قال إن القيم ليست أكثر من أسماء تعطي لحالات فيزيائية محض فمعنى ذلك أنه يطرد قسماً من التجربة ويؤثر عليه قسم آخر. وهكذا تؤيد الطبيعة الرأي القائل بأن القيم والمعاني والغايات والمثل والحياة والعقل والمجتمع ليست بأقل «حقيقة» من العالم للقياس الكمي. مع هذا التحفظ الهام فإن ما تقول به الطبيعية هو أن لجميع هذه الأنواع من الظواهر منزلتها الطبيعية المعينة في العالم الطبيعي وأنها لا تقدر أن تحصل أو تعمل إلا بالتفاعل معه. وتقول الطبيعية النقدية أيضاً: بما أن هذه الحقائق قد نشأت في عالم الطبيعة فربما كان بالإمكان في وقت ما وصف الطبيعة وصفاً كافياً بتعابير فيزيائية محض. وإنه لمن واجب رأي كهذا أن يفسر كيفية علاقة هذه الحقائق غير الفيزيائية بالفيزيائيات،

ويجب أن يعرفها أو يشير إلى طريقة تعريفها بتعابير تتجنب الصعوبات والعقبات التقليدية.

إعادة تأويل السببية: «كيف يمكن لشيء لا مادي أن ينتج عن شيء مادي؟» كان هذا سؤالاً أثيراً لدي الماديين وغير الماديين على السواء. ثم كيف يمكن أن تحصل حوادث مادية جديدة أو حوادث ليس لها سوابق إذا كانت العلل ذاتها هي التي تعمل دائماً؟ هاتان هما فكرتا المادية الاساسيتان: إن جميع الحقائق مادية، وإن تصرف الكون المادي شبه آلي «ميكانيكي» خال من الابتكار الأصيل. ويستند هذان المبدآن الماديان في نظر المادي النقدي إلى مفهوم معين لمبدأ السببية ـ هو المفهوم الكلاسيكي ـ وهو جزمي متطرف في التبسيط. حسب هذا المفهوم الكلاسكي لا يمكن للمعلول «أن يتسع لأكثر» مما تتسع له العلة، ولا يمكنه أن يختلف عنها «كيفياً». وبكلمات ثانية يجب أن تكون العلة «مساوية» لمعلولها، ولكن إذا فكرنا قليلاً في هذا المبدأ نجد أنه لا يستند إلى أي شاهد تجريبي، وأنه، حيثما لا يشوبه الغموض، مخطىء حتماً. فالماء مختلف كيفياً عن الاوكسجين والهيدروجين اللذين هما بتركيبهما علته. أما فيما يتصل بالعلاقة الكمية، فبأية ذرائع يمكننا تحديد ما إذا كان في الماء «أكثر» أو «أقل» مما في عنصريه المؤلفين له؟ هل في الانفجار «أكثر» مما في عود الثقاب والبارود أم لا؟ هل في انجراف منحدر أكثر مما في اضطرابات الصخور التي تسببه؟ وهل في كسر زجاج شباك أكثر مما في الحجر المتحرك الذي يكسره؟ وإذا قلنا أكثر فبأي معنى يكون أكثر؟ إذا كان «اتساع المعلول» الأكثر يعني اتساعه ليشمل شيئاً جديداً، شيئاً لا يوجد في العلة، يكون الحاصل فارقاً كيفياً بين الاثنين، وقد وجدنا أنه من الخطأ نفي هذا.

الحتمية والجدة: قد يسلك الطبيعي النقدي طريقتين ليفسر كيف يمكن للعوامل اللامادية أن تظهر في كون لم يحتوها افتراضياً في وقت ما: الأولى أن يتوسل بالمصادفة ويفترض أن الحوادث الجديدة عفوية تتراكم لتفني

الكون. والثانية أن يحتفظ بالحتمية على أن يفسرها على نحو غير الآلي. فالآلية تتضمن أن قوانين الكون محددة وكاملة وإن جميع الظواهر «الجديدة»، لذلك، يمكن وضعها في مجموعة محدودة من المقولات، أو تفسيرها تفسيراً كاملاً بعدد من المبادىء محدود. أما جزميتها فتكمن في افتراضها أننا نملك هذه المبادىء التفسيرية لجميع الظواهر اللاحقة في مستقبل الكون.

على حسب هذا التأويل الجديد الذي اقترحناه يمكن للمعلول أن ينطوي على ظروف تختلف من بعض الاعتبارات عن الظروف التي تبعث على نشأته. بهذه الطريقة تتولد مجموعة ظروف كاملة وتتغير الظروف التي تستعمل العلة الأصلية في ظلها في مرة قادمة. وهكذا تتواصل نشأة العوامل السببية الجديدة، وتتأثر في ذات الوقت بالظروف التي تعمل في ظلها العناصر القديمة. فعندما يجمع الاوكسجين بالهيدروجين بنسبة معينة ليكونا ماء، تضاف ظروف جديدة لمجموعة الظروف القديمة، موسعة بهذا إمكان إيجاد علاقات جديدة لأنواع جديدة من التغير، مع أن الظروف القديمة تواصل فعلها كعناصر سببية. فإذا بسطنا الأمر بتعابير مغايرة نقول: تتمثل قوانين الطبيعة تكراراً، في أنماط معينة أو أنواع من العلاقات. غير أن الظروف المعينة التي تتمثل تلك القوانين في ظلها تتغير دائماً، أي أن الوقائع تتغير أما القوانين فلا إذ إن الواقع حادث فرد أو حادث فريد. ولكن قد يعرض الآن بين الوقائع الجديدة المتعددة نمط جديد، أو توافقية جديدة، أو علاقة تتكرر فيزداد عدد القوانين. هكذا انطوت مجموعة الظروف الناتجة عن تكون الأرض، أول ما برزت للوجود، على قوانين جغرافية. وهنا نقدر أن نفترض أن القوانين الفيزيائية التي تحتفظ بصحتها في أحوال دائمة التغير يتولد كل منها سببياً عن احوال سابقة، مثلث في وقت ما في ظل مجموعة من الظروف التي نسميها «حياة» أو «مادة حية». ومع القوانين الفيزيائية المتابعة تكراراً في أحوال متباينة ظهر بالتدريج ما نسمية القوانين «البيولوجية». ولما تطورت الأجسام العضوية الحية، نشأت تلك المجموعة من الظروف

المكونة «للعقل» أو «للفعالية العقلية». وهكذا ظهرت القوانين السيكولوجية مع القوانين الفيزيائية والبيولوجية الممثلة في ظل هذه الظروف، ثم نتج عن نمو الجسم العضوى الإنساني نشوء احوال «المجتمع» وظهرت القوانين الاجتماعية. وتطورت على الطريقة ذاتها شروط القيمة، وشروط المعنى، وما شابهها، هكذا يستطيع الطبيعي النقدي أيضاً دون أن يهجر افتراض الحتمية الذي يجد ما يدعمه في التجربة أن يفسر وجود الجدة والتفرد في الكون وذلك شيء ينسجم بدوره مع شهادة التجربة.

ثلاثة معان «للمصادفة»: مع أن الحتمية والمصادفة تعبيران متضاديان اعتيادياً فإنه يمكننا إستناداً إلى التأويل المار ذكره أن نعرف المصادفة بطريقة تجعلها ينسجمان معاً. قد نستعمل «المصادفة» إسماً للظروف الخاصة التي تتمثل في ظلها القوانين. فاحراق النار للورق قانون، ولكن إذا احترقت القصاصة المعينة من الورق التي أحرقها أنا الآن بالطريقة التي تحترق بها وفي ظروفها الفريدة، فذلك يسمى مصادفة. ليست «المصادفة» بهذا المعنى متعارضة مع السببية بل تشير إلى الطريقة الخاصة التي يحصل بها المعلول. عندما نقول، بهذا المعنى إن قرميدة وقعت «مصادفة» من سقف بناية فلا نعنى بذلك (أ) إن توقعاتنا الذاتية قد روعت، وذلك هو أحد معاني «المصادفة»، ولا نعني (ب) إن سقوط القرميدة خرق للقانون أو أنه أمر لا يخضع لأي قانون، وذلك هو معنى ثان للمصادفة، معنى يتعارض مع «المسبب»، بل (ج) إن قانوناً معيناً تمثل على نحو مزيد.

مشكلة «حرية الإرادة»: «هل الإرادة حرة؟» هذا السؤال كان وما زال من المعضلات التي لم يتم حولها اتفاق في تاريخ الفلسفة كله. هل ينطبق مبدأ السببية على اختياراتنا وعلى القرارات التي نتخذها وعلى التصرفات التي «نريد» كما ينطبق على أي شيء آخر. إذا ما اعتبرنا ذواتنا أجساماً عضوية ذات سلوك فحسب، نجد أننا ندعو بعضاً من أعمالنا «اختيارياً» وبعضها الآخر «غير

اختياري». نعتبر نفوسنا مسؤولين أدبياً عن القسم الأول منها. ونجد أيضاً أننا «نشعر» بأننا نقوم ببعض من أعمالنا «بحرية». وكثيرون من أصحاب مذهب ما فوق الطبيعة ومن المثاليين قولوا، بشيء من المجاهدة، إن الإرادة «حرة». وإن عزمنا بالنسبة للتصرفات الاختيارية لا يخضع سببياً لظروف سابقة. وأيد الماديون، من الجهة الثانية، إن ما يسمى بتصرفات الإرادة الحرة، ليس سوى صور مقنعة من العمل المادي وكل عمل منها في الواقع مشروط بعلل سابقة. ويسلم الماديون بأننا لا نشعر بأي كبت عندما نقرر أن نقوم بعمل من عدة أعمال يمكن أن نقوم بها بيد أن اختيارنا هو في الواقع ذو علة لها بدورها علة وهكذا دواليك وأن مثل هذه العلة مسؤولة عن العمل الناتج، وليس المسؤول عنه «علة بلا مسبب» تدعى «الإرادة»، وقد سميت هذه المعضلة احياناً «حرية الإرادة ضد الجبرية الحتمية». وقيل إنه إذا كانت الجبرية شاملة، فلا يمكن أن يعتبر الإنسان مسئولاً أدبياً عن أعماله لأنه إذا كانت قد حدث هذه الأعمال أعمال سابقة، وهذه بدورها أعمال أخرى سابقة لها، فما الإنسان سوى نتاج سلسلة من الأسباب والظروف والاحوال التي تكونه، لكن لو كان الأمر كذلك لأصبحت أشياء مثل العقاب، المدح، واللوم بلا معنى.

بعض التوضيحات: من الأسباب التي تجعل النقاش حول حرية الإرادة غير ذي نهاية عدم اتفاق المتناقشين على معنى التعبيرات التي يستخدمونها. فلفظة «إرادة» مثلاً تستخدم غالباً للاشارة إلى نوع من الوحدة القائمة بذاتها أو العامل المستقل الذي يستخدمه الإنسان في تقرير اختياراته. ويعتبر هذا المعنى اليوم ساذجاً لا يصح الاخذ به، باعتباره بقية من نظام في علم النفس بائد وستتجه وجهة أسلم إذا ما أعتبرنا فعل الإرادة أو تقرير الاختيارات عملاً يقوم به الجسم الإنساني بمجموعه. فتكون إذن نظرة أولئك الذين يرفضون الجبرية في الإرادة الإنسانية أن بعضاً من اختياراتنا ليست معلومات لاية علة. وهكذا لا يمكن حل هذه المسألة بوضع رجل تحت المراقبة وبملاحظة تصرفاته، إذ كلا

المعسكرين يؤول هذه الحركات بطريقة مغايرة. يجب أن نحاول حسم هذه المسألة ببحث أي من الجوابين أكثر انسجاماً (إذا ما اتفق وانسجم) مع معرفتنا السابقة ومع البينة المشتقة من المصادر ذات العلاقة.

حين تكون «الحرية» صورة من الجبريه (الحتمية): إن وجهة النظر القائلة بأن بعضاً من اختياراتنا غير مسببة، أبعد من أن تعطي معنى لفكرة المسؤولية الأدبية، بل تجعلها في الواقع غير ذات معنى. ما هو غير مسبب هو مجرد مصادفة. وما هو مجرد مصادفة ليس بأكثر أو بأقل من عارض. وبالطبع إذا قيل إننا مسؤولون (أي معرضون للثناء أو للتقريع) عما هو عارض من جهتنا فذلك قول لا معنى له ولو كانت اختياراتنا وقداراتنا عفوية محضاً في واقع الأمر لكان كلامنا عنها بلا معنى. وإذا قررنا أن الجبرية في مشكلة الإرادة الإنسانية أمر خطأ، صارت اختياراتنا وتنفيذ اختياراتنا مجرد مصادفات واصبح كل شيء يمكن أن نفعله «اختيارياً» خاضعاً ليس لتسببينا له بل للعارض. ولكن ألا نكون عندئذ في مأزق منطقي، عاجزين عن تفسير ما نعني بالمسؤولية؟ إذ إننا إذا اعتقدنا أن الأفعال الإنسانية، ككل شيء آخر، موجهة سببياً أليس هذا نفسه يغلق الباب في وجوهنا أيضاً؟ لا، إنه لا يفعل ذلك إذا تبنينا تمييزاً أو تمييزين: تأمل حالة ساعة، تدق آلياً، لو كانت حركات الساعة غير موجهة سببياً بل كانت من أمور المصادفات لكان هراء قولنا عنها إنها تنبئنا بالوقت. فالساعة، موجهة سببياً، تستطيع أن تنبيء بالوقت. ولكن إذا كنا نريد أن نتكلم عن الساعة من حيث إنها الشيء المخبر بالوقت، وجب أن تكون حركاتها موجهة بعوامل ضمن ذاتها. وإذا ما اعيقت بقوة خارجية أي إذا حدث تدخل في أمرها، كما نقول اعتيادياً، عندئذ حتى ولو كانت آلة قد نقول إنها لم تبق «حرة» في عملها تأمل الآن جسماً عضوياً لا آلة تجد أن النقطة ذاتها تنطبق عليه. ولقد أوضح سبينوزا أن حرية الإنسان ليست في كونه مخيراً بل في كونه مسيراً بقوى وأحوال ناشئة من طبيعته هو وضمن ذاته، من قبيل المقابلة مع كونه مسيراً

بشيء يقسره ويرغمه. «حرية الإرادة والجبرية إذن ليستا بمتعارضتين. إن الحرية الإنسانية ضرب من التقرير، ما يسمى على التقريب «الحتمية الذاتية». بهذا المعنى وبه فقط يمكن أن يقال إننا «مسؤولون» عن أفعالنا الاختيارية. ولكن يجب ألا يعد الجسم العضوي وحدة منعزلة اصطناعياً تكفي ذاتها بذاتها. وليست العوامل المقدرة هي حالتنا التي تسبق الاختيار مباشرة فحسب بل كذلك تركيب جسمنا، أي نمونا في الماضي وعلاقاتنا الحاضرة بالبيئة. لهذا السبب لا يمكن أن نعتبر مسؤولين كلياً عن أي عمل معطى، إنما نحن، لدرجة قصوى ولحسن حظنا أو لسوئه، نتاج عوامل تتعدى سيطرتنا. ليس هذا بحد ذاته لغزاً بل واقع طبيعي. إن الحياة في العالم وفي المجتمع تحدد ماهية «الكائن العضوي» تحديداً جزئياً. وهذا الحل العام لمشكلة حرية الإرادة بايجاد التطابق بين الحرية والحتمية الذاتية، مع أنه يبتدىء أصلاً مع سبينوزا، هو الحل الكلاسيكي الذي يختاره المثاليون لا الطبيعيون، وقد أخذه كانط وخلفاؤه من سبينوزا وأيدوه في الفلسفة الحديثة.

الحتمية الذاتية والذكاء الإنساني: إذا تكونت حرية الإنسان من توجيهه لاختياراته بواسطة عوامل ضمن ذاته فما هي هذه العوامل؟ غالباً ما نقول إن ذكاء الإنسان أو عقله (بمعنى أرحب للفظة) هو الذي يتحكم في ما يسمى فاعلية الغائية. وتستطيع أن نعطي هذا القول معنى يكاد يكون مضبوطاً فقولنا إن الإنسان ذو ذكاء يعني أنه يستطيع أن يعدل سلوكه ليواجه أوضاعاً جديدة، فهو لا يقدر على التغير فحسب بل على النمو أيضاً، ويقدر أن يفيد من التجربة السابقة. ولو لم يكن بامكان الإنسان أن يتعلم من التجربة لكانت فكرة العقاب والثواب، بل فكرة المسؤولية بالذات غير قابلة للتطبيق. فبالنسبة للانسان إذن تعني الحرية والمسؤولية التوجيه بواسطة الذكاء. وهذا هو المفهوم الذي يمكننا من التمييز بين المعنى السلبي لحرية الساعة في اخبارنا عن الوقت والمعنى الايجابي الذي يكون به الإنسان حراً.

منزلة اللامادي: تتفق الطبيعية النقدية في صورتها الحديثة مع سبينوزا ومع أرسطو وذلك بذهابها إلى أن الحياة والعقل والقيمة هي من أطوار الطبيعية وليست أكثر ولا أقل «طبيعية» من أطوارها الفيزيائية، وتتفق معهما كذلك باقتراحها- نظيراً للنظرة الآلية - إمكان وجود «احتمالي» لعدد غير محدود من الأطوار في الطبيعة. غير إنها لا تتوصل إلى هذه الاستنتاجات على طريقة سبينوزا العقلانية التي تستدل عليها من مفهوم قبل تجريبي لما يجب أن تنطوي عليه الطبيعة، بل بأن تحاول، تجريبياً، تكون افتراضات على أساس نتائج العلوم والمضمونات الأرحب لمجموع تجربتنا. كما إنها تؤول جبرية الطبيعة لا بالمعنى السبينوزي القائل إن الحوادث لا يمكن لها أن تحصل على شكل مغاير للشكل الذي تحصل به، بل على حسب نقد هيوم التحليلي الذي يتخذ مفترضاً مرشداً، لاتخاذه مسوغ لا يصلح أن يكون مسوغاً لنقيضه. إن الطبيعية إذ تشير إلى أن للطبيعة أبعاداً بيولوجية واجتماعية وسيكولوجية كما أن لها أبعاداً فيزيائية، لا تتورط في عزل هذه الابعاد بعضها عن بعض أو منح كل واحد منها نوعاً واحداً من الفعالية الفيزيائية. ذلك أن وجودها كعوامل في الطبيعة، يقدم ويؤخر بشكل ملحوظ، ولكنه يجب أن يعرف باعتناء، وألا يخلط بعمليات القوى المادية. وهكذا يعتبر العقل عاملاً مؤثراً في الحوادث ولا يعتبر قوة مستقلة عن العمليات الطبيعية الأخرى.

تأويل العقل: تعريف «العقل» مشكلة كبرى لا يمكن طبعاً معالجتها بشكل واف هنا. لكننا نقدر أن نشير إلى اجتهاد الطبيعة النقدية في ذلك فهي تحاول أن تتجنب تطرفين. تتجنب مفهوم المثالية للعقل كهيولى، أو وحدة قائمة ومكتفية بذاتها والقول كما يقول الماديون بانطباق العقل على الدماغ أو الجهاز العصبي. وقد سبق لنا أن بسطنا صعوبات التطرف الأول. أما الثاني فيخلط بين القول بأن الظواهر العقلية أو الواعية، أي الشعور والتفكير، لا يمكن أن توجد ما لم تحصل عمليات عصبية في الجسم، والقول بأن هذه الظواهر

عمليات عصبية، ولكنه واضح، مثلاً أن الصورة المستدعاة إلى الذاكرة ليست مطابقة للعملية الفيزيائية الكيمائية التي تجعل حصولها ممكناً. يعني «العقل» عند الطبيعي النقدي مجموعة وظائف لا وحدة بسيطة قائمة بذاتها، أو شيئاً (سواء أكان ذلك دماغاً أو مادة روحية) وإنما يحتوي على خليط عظيم من الطاقات والفاعليات في آن واحد يقوم بها الجسم العضوي الإنساني. فالعقل إذن مظهر من مظاهر سلوك هذا الجسم. ونحن لا نقول بأعمال فيزيائية (مادية) فحسب مثل التنفس والمشي والهضم والمسك، بل أيضاً بأعمال عقلية كالتذكر، والاستخلاص، والتجريد. وكما أن العيش طور من أطوار العمليات الطبيعية، فكذلك العقل طور من أطوار عيش الجسم الإنساني العضوي. غير أنه، حين تشير الطبيعية إلى هذا الاتجاه في مفهوم العقل ليس بمثابة أن تعطي حساباً تفصيلياً للوظائف العقلية في الجسم الإنساني العضوي. فهذا يختص بعلم النفس، الذي يقصد إلى تفسيره وفق القاييس العلمية. وقد تسلم الطبيعية بسهولة بأن تحقيق هذا المقصد لم يزل بعيداً عن الكمال، إذا إنها لا ترغب في رفض الفوارق الهامة بين الوظائف العقلية وغير العقلية فتجمعهما معاً جمعاً غير انتقادي. اتخذ هذا الاتجاه السلوكيون الاقحاح في علم النفس دون أن يحرزوا فيه نجاحاً باعتراف الجميع، إلا أنه ما زال هناك عدد كبير ممن يشعرون بأن الوظائف العقلية مختلفة جوهرياً عن غيرها وبأنه لا يمكن أبداً استقصاؤها بالأساليب ذاتها. ومن جملة تلامذة هذا المعسكر أولئك الذين يعتقدون بأن الوظائف العقلية ليست وحدها فحسب، تعبيراً عن «قوة حيوية» في العالم، بل جميع المواد الحية هي كذلك، وأيضاً أولئك الذين يؤيدون القول بأن هذه الوظائف تمثل شيئاً معجزاً غير مفهوم. فتضع الطبيعية ثقتها (أي إيمانها بالمعنى الثالث لهذه اللفظة الذي ميزناه في الفصل الخامس من القسم الثاني) في مقدرة العلم التي ثبت في تاريخ الفكر أنها قادرة على معالجة مشكلات كهذه وحلها. وهي حين تشيح بوجهها عن الإسراع إلى التفصيلات التي لا تقبل التحقيق أو الدحض مثل نتائج الحدس المتهور والتخيل، والتقليد الغامض، تتخذ اتجاهاً

أصعب ولكنه أصح: أعني أنها تتسلم بحدود معرفتنا الحاضرة، وفي الوقت نفسه تستخدم الاساليب الأنجع في متناول يدنا للتغلب عليها. ويظل هذا الموقف حتى بمعزل عن التبرير الايجابي له مفضلاً على الجزميات التي تدعي في ثقة أنها تسيطر الآن على الميدان.

حين تكون المعرفة حادثاً طبيعياً: لا تعارض الطبيعة مفترضات المادية فحسب، أي الثنائية، الديكارتية، والمثالية، بل تعارض أيضاً ثنائية لوك بالنسبة للمعرفة. ففي نظرية لوك، إن الإنسان هو العارف، والطبيعة هي موضوع معرفته. والطبيعة لا تعرف عنده مباشرة بل تمثيلياً بوساطة ما عنده عنها من فكر، فهي شيء ما خارج عنه. ويواجهنا في وجهة النظر هذه، كما رأينا، «مشكلة المعرفة» التي تنشأ عنها شكية في شكل هدام. وإذا كنا لا نعرف إلا فكرنا الخاصة مباشرة فكيف يمكننا أبداً أن نكون متأكدين من أن «معرفتنا» هي معرفة «بالحقيقي»؟ إن هذه المشكلة غير واردة في رأي النظرية الطبيعية. وإذا ما أيدت نظرياتنا العلمية تجريبياً، وإذا مكنتنا من استباق معرفة التجربة اللاحقة بنجاح وأمكنها أن تطبق تقنياً فإنه من العبث أن نسأل ما إذا كانت هذه المعرفة معرفة حقة. فإذا قلنا إنها معرفة «فكر» أكثر منها معرفة (أشياء) كان قولنا ينطوي على تمييز لفظي. المعرفة ذاتها في نظر الطبيعي النقدي ظاهرة طبيعية. إنما الإنسان جزء من الطبيعة وليس متفرجاً من الخارج عليها. كلا، وليس متفرجاً ذا نظارات ملونة لا يمكنه أن يزيلها من على قصبة أنفه. إن فاعلية المعرفة هي حادثة بقدر ما إن أي شيء آخر حادثة كذلك. وتنطوي كل معرفة، بمعنى ما طبعاً، على عارف ومعروف. ولكن هذا ليس بالتمييز المطلق الذي يفصل جميع المعلومات عن جميع العالمين أي الإنسان عن الطبيعة. فهو تمييز بين مظهرين لفاعلية تحصل في الطبيعة وتعني ببساطة آناً هذا وآناً ذاك ـ ظواهر مختلفة في الطبيعة ـ تصبح موضوعات في ظاهرة طبيعية أخرى أي تصبح حالة محددة معرفة. يفهم القارىء عندما نستخدم كلمات مثل: «من»، «داخل»،

«ضمن»، إننا نتكلم لغة رمزية التشبيه، ويجب ألا يحمل كلامنا، وهذا تنبيه هام، على أننا ننظر بسذاجة عقلية إلى الطبيعة وكأنها صندوق، إننا نتكلم هنا بتعبيرات منطقية لا بتعبيرات فراغية. ومقصدنا من استعمال تشبيه فراغي لمحاربة تشبيه فراغي آخر هو بالضبط أن نبين أن الصيغة التي تستخدمها النظرية الثنائية تكمن في أساس صعوباتها. تجب أن تحاكم النظرية، كل نظرية، لا على ما تقوله فحسب بل أيضاً على كيفية قولها إياه.

تأويل القيمة: وهنا أيضاً تتجنب الطبيعية النقدية تطرفين: الأول نفي «حقيقة» القيمة، والثاني تشييد القيمة من حيث هي حقيقة ذات صحة مستقلة مطلقة تتعدى العلاقات الإنسانية جميعها (بل تتعدى الطبيعة كلها). القيمة في نظر الطبيعي ظاهرة طبيعية، وليست بالشيء الذي يمكن أن يوجد بمعزل عن حالات طبيعية. وقد يقول بعضهم على وجه التخصيص بأنه لا يمكن أن يوجد بمعزل عن حالات إنسانية. ينفي هذا «مطلقية» القيم. ولكن، مع أن القيم نسبية للحالات الخاصة التي يحصل فيها عليها، فلا تنفي لذلك حقيقة القيم الإنسانية بالنسبة للأمور الإنسانية، وذلك كما تفترض حجة القائلين بما فوق الطبيعة، التي تعرضنا لها سابقاً، إذ إن القول: تخص القيمة حالة ما، هو كالقول «بأن ضرباً من الصفة يخصها»، وليست أية صفة بأقل من «حقيقتها» من أية صفة أخرى. ويمكننا إذ تنتبه إلى مقام القيمة الطبيعي أن نتحقق من التعقيد الذي تنطوي عليه دراستها، إذ نتعرف إلى عدم وجود صيغة مطلقة تكفي لتفسير جميع الحالات أو التشريع لها. وفضلاً عن ذلك فالكون ككل، وفق النظرية الطبيعية، ليس «بصالح» أو «طالح». «الصالح» و«الطالح» «والالفاظ الأخرى للقيمة» تعبيرات تنطبق على حالات معينة مع أن كل حالة معينة ستكون بالطبع وبذات الوقت نوعاً معيناً من الحالات. ويرى مذهب ما فوق الطبيعة أن الله صالح، والطبيعة نتاجه، ولذلك قد تدعى دائماً (إلا في نظر بعض الربانيين) صالحة. غير أن سبينوزا، حين أقام التطابق بين ذاتية الله وذاتية الطبيعة وضع

التأويل الطبيعي للقيمة عندما أيد أن الله (الهيولى، الطبيعة) لا يمكن أن يدعى إما صالحاً أو طالحاً. هذه أوصاف نسبية للإنسان والأوضاع التي يدخلها على بعض عناصر الاحتياج الإنساني أو الرغبة الإنسانية.

تأويل الغاية: كما أن الطبيعي يعتقد أنه ليس ثمة عقل إلا وهو عقل، ولا قيمة إلا وهي قيمة متعلقة بمنطقة للتجربة معينة هكذا يقترب من فكرة الغاية. فإن قلت إن الطبيعة بأكملها تعرض غاية فمعنى ذلك أن تبين شيئاً لا يمكن استقصاؤه أي تبين أن الطبيعة لا تحتوي على هدف بل على أهداف. والغايات هي أهداف أو مرام هي صفات لحالات وأوضاع تجهد فيها الأجسام العضوية لكي تحققها. ومرة ثانية يتجنب الطبيعي تطرفين: التطرف المادي، الذي يعلن وهمية الغايات لأن جميع الأعمال الإنسانية مقررة آلياً، وتطرف المثاليين الذين يؤيدون كون الغايات تمثل أثراً سببياً للمستقبل على الحاضر. ويجب أن تمكننا مناقشتنا «لحرية» العقل من اجتلاء السبب الذي من أجله قد تؤثر الغايات في الأفعال التي هي مقررة سببياً مع ذلك. إذ إننا بتصورنا للمرامي، نجهد لكي نصل إليها بتقريرنا لإعمالنا الخاصة في ذلك الاتجاه. ليس المرمى «علة» بالمعنى الضيق الحديث للكلمة بل هو بالأحرى عامل في البيئة التي يدعونا وعينا الراهن لها إلى العمل في اتجاه معين.

الفلسفة الطبيعية للتجربة: ما يجد الطبيعي النقدي في الطبيعة يجده في ذلك المظهر من مظاهرها المعروف بالتجربة الإنسانية. التجربة تنطق الطبيعة. إنها ليست ملكة إنسانية، ولا وحدة قائمة بذاتها متعلقة بجسم الإنسان بشكل ما. وليست ستاراً تظهر من ورائه الطبيعة، كما يفترض اتباع لوك، ولا هي مجمل للطبيعة، كما يتوهم المثاليون. تتكون التجربة الإنسانية من تجريب الإنسان، وتتكون تجربته من فعله وشعوره، وانغماسه في الحياة. والتجربة عملية. فهي بعد من أبعاد الطبيعة تجد فيه، إن صح القول، تعبيراً عن ذاتها. وفي التجربة تصبح ثروة الطبيعة وإمكاناتها غير المحدودة موضع الشعور والتفكير

والعمل وذلك ضمن مدى ما يستطيعه الإنسان. والتجربة في نظر الطبيعي النقدي ومن إحدى وجهات النظر، شاشة تعرض عليها تغييرات من أنواع مختلفة وأشياء معينة، وقوانين تتردد أبداً ودائماً بتعدد وانتظام ومواضيع متعددة وقيم متعددة. غير أنها تظهر وتعكس فقط بمعنى أن هذه الظواهر جميعها هي سداها ولحمتها. التجربة لا تظهر فحسب، إنما هي نمو وموت. إن السدى واللحمة في نظر الطبيعي النقدي معقدان إلى مدى لا حد له. فهو يجد في التجربة اختيارات متعددة، ولا ينفي المغزى عن أي منها. وإذا لم يجد في الكون كما افترضنا سابقاً، أي لغز ضمني جوهري، بشكل حقيقة لا يمكن أن تعرف فيجب أن يستسلم أمامها إدراكه، ولكنه مع ذلك، يعترف بإعجابه بواقع الوجود إن الطبيعية النقدية هي طبيعية تخيلية، بإمكانها أن تنتبه لا إلى تجربة العالم فحسب بل أيضاً إلى تجربة الصوفي، إذا ما استخدمنا الكلمة الأخيرة لتعني شخصاً يقدر أن يختبر ما يتحدى (مع كونه في المجرى الطبيعي للأحداث)، الوصف الحرفي ويثير بعض استجابات في الإنسان أكثر عمقاً من سواها.

الفهرس